3 1761 06837204 4

ADOLF HARNACK

REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

ADOLF HARNACK

REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/redenundaufstz02harn

4 Eccl.
H.

REDEN UND AUFSÄTZE

VON

ADOLF HARNACK

ZWEITER BAND

66/10
22/8/05

GIESZEN
J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN)
1904.

Druck von C. G. Röder in Leipzig.

MEINEM FREUNDE

MARTIN RADE

INHALTSVERZEICHNIS DES ZWEITEN BANDES

ERSTE ABTEILUNG: REDEN

Seite

I. Das Christentum und die Geschichte (1896) 1
II. Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche (1894) 23
III. Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens (1902) 77
IV. Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission (1900) 107
V. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus (1896) . 129
VI. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort (1901) 159
VII. Die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (1900) 189

ZWEITE ABTEILUNG: AUFSÄTZE

I. The present state of research in early church history (1886) 217
II. Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments (1903) 237
III. Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen (1891) 247
IV. Das Testament Leos XIII. (1894) 265
V. Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte (1899) 295
VI. Der evangelisch-soziale Kongreß zu Berlin (1890) . . 327
VII. Ritschl und seine Schule (1897) 345
VIII. Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes (1895) 369

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: I

DAS CHRISTENTUM UND DIE GESCHICHTE

Vortrag

gehalten i. J. 1896 zu Berlin, erschienen bei der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig (4. Aufl. 1897).

Es ist in keinem Anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, als in dem Namen Jesu Christi — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnis hat sie begonnen; auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehn hundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünde, den Trost im Leide, bindet sie an diese Person. Sie knüpft damit das, was dem Leben Inhalt und Dauer verleiht, ja das Ewige selbst, an ein Geschichtliches und behauptet die untrennbare Einheit von Beidem.

Aber ist eine solche Verknüpfung haltbar? kann sie die Prüfung des nachdenkenden Verstandes bestehen? Alles Geschichtliche scheint ein unaufhörliches Werden und Vergehen. Ist es da möglich, eine Erscheinung herauszugreifen und an sie das ganze Gewicht der Ewigkeit zu heften? und zwar eine Erscheinung der Vergangenheit! Stünde die Person noch eben mitten unter uns, so wäre es vielleicht anders. Aber wir sind durch viele Jahrhunderte und eine verwickelte Überlieferung von ihr getrennt. Dennoch sollen wir uns an sie halten, sollen sie fassen, wie wenn sie eine ewige Gegenwart hätte, und sollen sie als den Fels unseres Lebens erkennen! Ist das möglich, ist das wohlgetan? Diese Frage hat die denkenden Christen aller Zeiten beschäftigt, und sie umschließt die wichtigsten Fragen nach dem Wesen und Recht der christlichen Religion: das Christentum und die Geschichte. Nur das kann

meine Aufgabe sein in dieser flüchtigen Stunde, den Sinn und den Ernst der Frage an das Licht zu stellen und einige Gesichtspunkte zu ihrer Beurteilung zu bieten.

Mit einer beruhigenden Tatsache kann ich beginnen. Der große Angriff, den das 18. Jahrhundert auf den Zusammenhang von Religion und Geschichte gerichtet hat, ist abgeschlagen worden. Dieser Angriff hat seinen prägnanten Ausdruck gefunden in dem Lessingschen Satze: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Dieser Satz kann richtig sein — es kommt alles darauf an, wie man ihn deutet. Aber wie ihn das von Rousseau bestimmte Zeitalter Lessings verstanden hat, ist er falsch. Die ganze oberflächliche Philosophie des 18. Jahrhunderts liegt ihm zu Grunde. Nach ihr ist alles geschichtlich Gewordene ein Unwesentliches, Zufälliges, ja sogar ein Störendes. Wertvoll ist allein, was jenes Zeitalter das „Natürliche“ und die „Vernunft“ nannte. Sie galten als ein für allemal gegebene, unveränderliche Größen. Aus ihnen allein sollten daher auch alle wahren Güter abgeleitet werden. Man glaubte, daß jeder Mensch von der Erschaffung her in seiner „Vernunft“ ein festes Kapital besäße, aus dem er alles bestreiten könne, was er zu einem tugendhaften und glückseligen Leben nötig habe. Man glaubte ferner, daß der Mensch der „Natur“ harmonisch eingefügt sei und sich deshalb nur „naturgemäß“ zu entfalten brauche, um ein herrliches Exemplar seiner Gattung zu werden. Diese Weltanschauung hatte die Geschichte nicht mehr nötig; denn der Mensch kann aus ihr überhaupt nichts empfangen, was er nicht schon besitzt. Folgerecht erschien die Geschichte denn auch den konsequenten Vertretern dieser Anschauung als ein seltsames und verkehrtes Spiel, und es galt die Losung, sich aus der knechtenden Geschichte herauszuziehen und zur Freiheit der Natur zurückzukehren. Zwar Lessing selbst suchte mit heißem Bemühen, der Ge-

schichte doch ihr Recht zu geben; aber seine unsicheren Bemühungen fanden in seinem Zeitalter kein Verständnis. Dieses sättigte sich vielmehr an den angeblich ewigen Vernunftwahrheiten und an der wiederentdeckten „natürlichen Religion“ und sah im Besitze dieser Güter stolz auf die „zufällige Geschichte“ herab. Es zerschnitt das Band zwischen Religion und Geschichte. Alle geschichtlichen Religionen, so lehrte das 18. Jahrhundert, sind im besten Fall nur Verhüllungen der allein wahren natürlichen Religion — der Religion, die immer war und immer sein wird. Diese Religion aber hat keinen anderen Inhalt als die unveränderliche Vernunft. Auch das Christentum und sein Stifter können daneben nichts Besonderes für sich in Anspruch nehmen; denn alles Besondere ist zufällig, überflüssig und schädlich.

Nun — diese Weltanschauung ist heute zwar nicht ausgestorben, aber sie ist widerlegt. An keinem anderen Punkte hat sich der Geist unseres Jahrhunderts so mächtig wider den Geist des vorigen Jahrhunderts gestellt. Das verdanken wir Herder und den Romantikern; wir verdanken es Hegel und seinem großen Schüler Ranke; wir verdanken es nicht zum mindesten der kräftigen Reaktion des christlichen Glaubens. Das Wahngebilde einer von Anfang an fertigen Vernunft wurde gestürzt; der Abgott „heilige Natur“ wurde entlarvt; das ungeheure Problem, welches in dem leicht hingenommenen Begriff der „natürlichen Religion“ liegt, wurde entschleiert. An die Stelle des seichten Geschwätzes über die heilige Natur und die profane Geschichte, über die „ewigen Vernunftwahrheiten“ und die „zufälligen Historien“ trat die Erkenntnis der Geschichte, der Geschichte, aus der wir empfangen haben, was wir besitzen, und der wir verdanken, was wir sind. Zwei Begriffe vornehmlich traten dabei mit steigender Klarheit in den Vordergrund; die Entwicklung und die Persönlichkeit. Sie bestimmen in der Spannung, die sie in

sich tragen, die Arbeit des Historikers, welcher der Geschichte nachdenkt.

Mit der richtigen Erkenntnis von der Bedeutung der Geschichte wurde ihr auch die Religion zurückgegeben: sie ist kein fertiges Gebilde, sondern sie ist geworden, geworden innerhalb der Geschichte der Menschheit. Die neuen Stufen in ihr sind nicht nur Schein, sondern Wirklichkeit; ihre Propheten und Stifter sind wahrhaft Propheten und Stifter gewesen: sie haben die Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben. Die Ehrfurcht vor dem Geist in der Geschichte und der Dank gegen alle die, von denen wir etwas empfangen haben, ohne die wir ärmer in unserem inneren und äußeren Leben wären, muß daher die Betrachtung der Geschichte regieren.

Damit ist eine andere Stimmung erzeugt, wie im Zeitalter der sog. Aufklärung, und der Angriff des 18. Jahrhunderts auf den Zusammenhang von Religion und Geschichte ist wirklich zurückgeschlagen. Allein eine ganze Schlachtlinie von Angriffen hat sich nun in unserer Zeit entwickelt. Da begegnen wir zuerst dem Satze: Eben weil die christliche Religion in die Geschichte gehört und alles in der Geschichte Entwicklung ist, ist auch sie lediglich ein Glied in dieser Entwicklung, und ihrem Stifter darf daher eine besondere, einzigartige Stellung nicht zugesprochen werden. Gelingt es, diesen Angriff zu widerlegen, so erhebt sich ein neuer Gegner und ruft: Mag auch der Stifter der christlichen Religion ein unvergleichlicher Mann gewesen sein — er hat vor vielen Jahrhunderten gelebt, und es ist daher unmöglich, mit unseren Sorgen und Nöten zu ihm zu kommen und ihn als den Fels unseres Lebens zu ergreifen; nicht die Person kann mehr in Betracht kommen, sondern nur die Lehre, das „Prinzip". Wird endlich auch dieser Feind zurückgeschlagen, so folgt noch ein Angriff. Man ruft uns zu: Ihr mögt von Jesus Christus sagen, was ihr wollt, und er mag das alles ge-

wesen sein, was ihr sagt; aber ihr habt dafür keine Sicherheit; denn die geschichtliche Kritik hat sein Bild zum Teil aufgelöst, zum Teil unsicher gemacht, und wäre es auch noch zuverlässiger als es ist — einzelne geschichtliche Tatsachen können niemals so sicher gewußt werden, daß sie den religiösen Glauben zu begründen vermögen.

Das sind die drei Mauern, die wider den Glauben der Kirche aus der Geschichte aufgerichtet worden sind. Um diese Fragen dreht sich aller Streit; aller heimliche und offene Zweifel hat vornehmlich hier seinen Grund, und in irgend einer Form hat auch ein Jeder unter uns diese Zweifel schon gehegt und erwogen.

I.

Was nun zunächst den ersten Angriff betrifft, so ist er der weitgehendste, aber auch der schwächste. Gewiß, es ist die Stärke unserer heutigen Geschichtsbetrachtung, daß wir überall darauf bedacht sind, die Entwicklung nachzuweisen und zu zeigen, wie eines aus dem anderen geworden ist. Daß dies die Aufgabe des Historikers ist, ist eine Einsicht, die niemals mehr untergehen kann. Daß ein wahrhaftes Verständnis der Geschichte nur auf diesem Wege gewonnen werden kann, unterliegt keinem Zweifel, und auch die, welche über die moderne Geschichtswissenschaft schelten, vermögen sich dem Eindruck ihrer Methode nicht zu entziehen. Sie besorgen die Arbeit nur unvollkommen und schlecht, welche die Gescholtenen besser besorgen. Allein nur in der Verblendung kann man behaupten, daß, weil alle Geschichte Entwicklungsgeschichte ist, sie als Prozeß naturhaften Geschehens dargestellt werden müsse und könne. Die Versuche, die in dieser Richtung gemacht worden sind und noch gemacht werden, tragen bisher ihre Widerlegung in sich selber. Höchstens in der Wirtschaftsgeschichte läßt sich eine gewisse Stringenz der Erscheinungen nachweisen, wo der Kampf um das materielle

Dasein regiert; aber auch dort ist er immer wieder durchbrochen durch ideelle Momente, welche in kräftiger Weise eingreifen. In der Geschichte der Ideen und sittlichen Maximen aber kommt man mit dem plumpen Schema der Verursachung durch die Umstände vollends nicht aus. Zwar hat auch hier dieses Schema noch einen weiten Spielraum — einen viel weiteren, als frühere Geschlechter geahnt haben: aus der zwingenden und treibenden Not ist so mancher Fortschritt geboren; wir vermögen noch heute seine Ursachen zu ermitteln und sein Werden zu belauschen. Allein ohne die Kraft und die Tat eines Einzelnen, einer Persönlichkeit, vermag sich nichts Großes und Förderndes durchzusetzen. Woher aber stammt die Kraft des Kräftigen und die Tat des Handelnden? Woher kommt es, daß eine fördernde Einsicht, ein rettender Gedanke unfruchtbar und wertlos wie ein toter Stein von einer Generation der anderen vererbt wird, bis einer ihn ergreift und aus ihm Funken schlägt? Woher kommt jene Zeugung höherer Ordnung, wo ein Gedanke und eine Seele sich vermählen, um ineinander aufzugehen, um ewig einander zu gehören und den Willen zu bemeistern? Woher kommt der Mut, den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen? Woher kommt die zeugende Kraft, welche Überzeugung wirkt? Eine stumpfe Psychologie sieht nicht, daß dies die eigentlichen Hebel der Geschichte sind; sie fragt nur: hat der Mann etwas Neues gesagt? läßt sich dieses Neue nicht aus dem, was voranging, ableiten? und sie gibt sich zufrieden, wenn sie richtig ermittelt hat, daß es nur „relativ“ neu war und daß eigentlich gar nichts besonderes geschehen ist. Nein — nicht nur im Anfang war das Wort, das Wort, welches zugleich Tat und Leben ist, sondern immerfort in der Geschichte hat in und über der treibenden Not das lebendige, mutige, tatkräftige Wort, nämlich die Person, gewaltet. Gewiß, auch hier gibt es Vermittelungen und Entwicklungen. Keine Fackel entzündet sich von selber; ein Prophet er-

weckt den anderen; aber diese geheimnisvolle Entwicklung kann von uns nicht durchschaut, sondern nur geahnt werden.

Was von der Geschichte im allgemeinen gilt, von allen ihren Linien, auf denen sich überhaupt geistiges Leben abspielt, das gilt im höchsten Sinne von der Religion, die das tiefste Thema der Geschichte ist. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht!“ Klarer und einfacher sind die beiden großen Mittelpunkte alles Geschehens niemals ausgesprochen worden, und unsere Historiker haben an diesem Worte noch immer zu lernen, um sich nicht zu verlieren. Auch von der Religion aber gilt, daß sie eine Entwicklung durchgemacht hat und in beständiger Entwicklung begriffen ist. Auch an ihrer Geschichte läßt sich nachweisen, daß die Not getrieben hat, jene Not, die beten lehrt, und jene Not, die da stumpf macht oder nach Strohhalmen greift. Aber eben diese Geschichte zeigt auch, daß kein Aufstreben und kein Fortschritt jemals vorhanden gewesen ist, ohne das wunderbare Eingreifen einer Person. Nicht was sie sagte, war das überraschend Neue — sie kam, als die Zeit erfüllt war, und sie sprach das aus, was die Zeit bedurfte —, aber wie sie es sagte, wie es in ihr Kraft und die Macht eines neuen Lebens wurde, wie sie es fortzeugte in ihren Jüngern, das war ihr Geheimnis und das war das Neue. Mit Ehrfurcht schaut die Menschheit zu allen den großen Geistern auf, die ihr geschenkt worden sind, den Forschern, den Künstlern, den Helden; aber nur ihre Propheten und Religionsstifter verehrt sie; denn sie empfindet, daß hier eine Kraft gewaltet hat, die von der Welt befreit und über das gemeine Geschehen erhebt.

Aber wenn wir so alle Propheten und Religionsstifter in eine Einheit zusammenfassen, so scheint die besondere Bedeutung des Stifters unserer Religion doch wieder zu

schwinden. Gewiß nicht. Denn es gibt keinen konkreten Gattungsbegriff, der die Verschiedenheiten derer, die wir mit Recht Propheten und Religionsstifter nennen, umspannen könnte. Ein jeder von ihnen ist eine Größe für sich und muß für sich beurteilt werden. Es hat heilige und unheilige Religionsstifter gegeben und erhabene und wunderliche Propheten. Eine unerschöpfliche Fülle von Gaben und Kräften ist über sie ausgegossen; Maß, Haltung, Zweck — alles ist bei ihnen verschieden; alles würde verwischt werden, wenn das nicht beachtet wird. Auch wäre es ein törichtes Unterfangen, von vornherein vorschreiben zu wollen, in welchem Maße der Geist, nämlich der Geist Gottes, in den Einzelnen gewaltet hat. Das ist allein von der Erscheinung selbst zu lernen. Nur von Einem aber wissen wir, daß er die tiefste Demut und die Reinheit des Willens verbunden hat mit dem Anspruch, mehr zu sein als alle Propheten, die vor ihm gewesen sind: der Sohn Gottes. Nur von ihm wissen wir, daß die, die mit ihm gegessen und getrunken haben, ihn nicht nur als ihren Lehrer, Propheten und König gepriesen haben, sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins — nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir —, und daß bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Weisen und Toren bekannt hat, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen. Diese Tatsache, die am hellen Tage liegt, ist einzigartig in der Geschichte, und sie verlangt, daß das Faktum der Person, die hinter ihr liegt, als ein einzigartiges respektiert wird.

II.

Damit haben wir auf den ersten Einwurf geantwortet, daß der Person Jesu Christi wegen der vorausgesetzten Form aller Geschichte als Entwicklung keine besondere, einzigartige Stellung zugewiesen werden dürfe. Allein es

erhebt sich nun ein schwerer Angriff. Mag auch, sagt man, der Stifter der christlichen Religion ein unvergleichlicher Mann gewesen sein — er hat vor vielen Jahrhunderten gelebt, und es ist daher unmöglich, ihn in unser religiöses Leben aufzunehmen und als den Fels desselben zu ergreifen; nicht die Person könne mehr in Betracht kommen, sondern nur die Lehre, oder wie man auch sagt, das Prinzip. Ja der Einwurf wird noch schärfer also formuliert: in der Religion kommt es lediglich auf das Verhältnis zu Gott an — Gott und die Seele; die Seele und Gott —; alles, was sich in dies Wechselverhältnis einschieben will, hebt seine Ausschließlichkeit auf und stört seine Innigkeit und Freiheit.

Ich könnte versuchen, diesem Einwurfe mit dem Hinweise auf die kirchliche Lehre von der Erlösung und Versöhnung durch Jesus Christus zu begegnen; allein ich müßte fürchten, damit ein geringes Verständnis zu erzielen; denn wie die Kirche jene Lehre formuliert hat, gehört sie heute zu den am wenigsten verstandenen und daher am meisten bezweifelten Stücken. Das ist eine Tatsache, mag man auch über ihr Recht wie immer urteilen. Ich will daher einen anderen Weg zu gehen versuchen. Zunächst — es ist vollkommen richtig: die Religion ist ein Verhältnis der Seele zu Gott und nichts anderes. Daß der Mensch Gott finde, ihn habe als seinen Gott, in seiner Furcht atme, ihm vertraue, in dieser Kraft ein heiliges und seliges Leben führe, das ist Inhalt und Ziel der Religion. Darüber hinaus gibt es nichts anderes und daneben darf nichts Fremdes bestehen: „Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt, der allertreusten Pflege deß, der den Himmel lenkt.“ Je kräftiger und reiner die Frömmigkeit ist, desto sicherer schließt sie sich in diesem Wort zusammen. Das bezeugen die Jünger Christi aller Zeiten; das bezeugt der Herr selbst, indem er uns das Vater-Unser beten gelehrt hat, und darum dürfen wir auch die Theologen nicht schelten, welche den

Inhalt der Religion also zusammenfassen. Allein es gilt von der Religion im höchsten Sinne, was von allen sittlichen Gütern gilt, daß ein Anderes ist, ihre Wahrheit zu erkennen, ein Anderes ihre Kraft zu besitzen. Wir können das Recht der christlichen Religion, den Frieden und die Schönheit eines frommen Lebens erkennen und anerkennen, und können doch ganz unfähig sein, uns zu ihm zu erheben. Es kann vor unseren Augen schweben wie ein glänzender Stern, aber es brennt nicht als ein Feuer in unserer Brust. Wir können die Schranken, denen wir entfliehen wollen, auf das lebhafteste empfinden und doch völlig außer stande sein, uns von ihnen zu befreien. Wir können nicht nur so sein — so sind wir. Wer diese Erfahrung gemacht hat und immer wieder macht, aber aus ihr gerettet wird, der weiß es, daß er gerettet wurde, weil Gott zu ihm gesprochen hat. Wer diese Stimme Gottes nicht selbst vernimmt, der ist ohne Religion. „Rede, Herr, dein Knecht höret“ ist die Form, in der es allein religiöses Leben gibt.

So verschieden die Führungen eines menschlichen Lebens sind, so verschieden redet auch Gott. Das aber wissen wir, daß diejenigen unter uns selten sind, welche ohne menschliche Hilfe und Vermittelung in dem geschlossenen Kreise ihres inneren persönlichen Lebens Gottes Stimme hören und verstehen. Vielmehr, ein Christ erzieht den anderen, an einem Gemüt entzündet sich das andere, und die Kraft, das zu wollen, was man billigt, entspringt aus der geheimnisvollen Macht, durch die ein Leben das andere erweckt. Am Ende dieser Reihe von Boten und Kräften Gottes steht Jesus Christus. Auf ihn weisen sie zurück; von ihm ist das Leben ausgeströmt, das sie jetzt als ihr Leben in sich tragen. Verschieden ist das Maß der bewußten Beziehung auf ihn — wer könnte das leugnen! —, aber sie alle leben von ihm und durch ihn.

Hier stellt sich eine Tatsache dar, die dieser Person, in der Geschichte fortwirkend, einen unvergleichlichen Wert

verleiht; aber der Einwurf, um den es sich handelt, ist doch noch nicht erschöpft. Jesus Christus bleibt eine Größe der Vergangenheit, wenn auch eine fortwirkende. Allein so meint es der christliche Glaube nicht, wenn er uns auf ihn verweist. Wir müssen diesen Glauben tiefer zu erfassen suchen, um das Recht seiner Meinung, wenn er anders im Rechte ist, zu verstehen.

Der christliche Glaube ist nicht, wie manchmal so gesprochen wird, die sanfte Verklärung des irdischen Lebens oder eine gemütvolle Zugabe zu den Mühen und Härten desselben. Nein — er ist Entscheidung für Gott und wider die Welt. Es handelt sich in ihm um ein ewiges Leben; es handelt sich um die Anerkennung, daß es in und über der Natur und ihrem Geschehen ein Reich der Heiligkeit und der Liebe gibt, eine Stadt, nicht mit Händen gebaut, deren Bürger wir sein sollen. Und im Zusammenhang mit dieser Botschaft geht an uns die Forderung der Sinnesänderung und der Selbstverleugnung, und wir empfinden, daß hier ein Entweder — Oder gilt, welches über unser inneres Leben entscheidet. Ist in diesem Kampf der Sieg möglich? und handelt es sich in ihm um eine höhere Wirklichkeit, gegenüber der die Welt nichts gilt? oder täuschen wir uns etwa selbst über unsere Gefühle und Ahnungen? sind wir vielleicht doch ganz und gar eingeschlossen in den Ring der unfreien Natur, in den Ring unseres irdischen Daseins und schlagen uns nur mit unseren eigenen Schatten und mit Gespenstern jämmerlich herum? Das sind die Fragen der Fragen und die Zweifel der Zweifel. Nun, seitdem es christlichen Glauben gibt, werden sie gelöst durch den Hinblick auf Jesus Christus — gelöst nicht in der Form philosophischer Demonstration, sondern mit dem Blick des Vertrauens auf sein Lebensbild. Wenn uns Gott und alles Heilige in den Schatten zu versinken droht, oder wenn das Gericht über uns hereinbricht, wenn uns die mächtigen Eindrücke des unerbittlichen Naturlebens

überwältigen und die Grenze zwischen Gut und Böse zu zerfließen scheint, wenn wir selbst stumpf und überdrüssig werden, daran verzweifelnd, daß in dieser dunkeln Welt Gott erkennbar ist, dann vermag uns seine Person zu retten. Hier ist ein Leben gelebt, ganz in der Furcht Gottes, fest, selbstlos und rein; hier schimmert und leuchtet eine Hoheit und eine Liebe, die uns zu sich zieht. Hier war alles ein fortwährender Kampf mit der Welt; stückweise ging ein irdisches Gut nach dem anderen verloren. Zuletzt ging dieses Leben selbst schmählich unter, und doch — keine Seele kann sich dem Eindruck entziehen: Wer so stirbt, der stirbt wohl; der stirbt nicht, sondern er lebt. An diesem Leben und Sterben ist der Menschheit die Gewißheit eines ewigen Lebens und einer göttlichen Liebe, die alle Übel, ja selbst die Sünde überwindet, erst aufgegangen. Der Unwert der Welt und aller irdischen Güter ist ihr aufgegangen gegenüber einer Herrlichkeit, der der Tod nichts anhaben kann. Achtzehn Jahrhunderte trennen uns von dieser Geschichte, aber wenn wir uns ernstlich fragen, was gibt uns den Mut zu glauben, daß Gott in der Geschichte waltet, nicht nur durch Lehren und Erkenntnisse, sondern mitten in ihr stehend, was gibt uns den Mut an ein ewiges Leben zu glauben, so antworten wir: wir wagen es auf Christus hin. „Jesus lebt, mit ihm auch ich.“ Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern; er verbürgt uns die Wirklichkeit der zukünftigen Welt. Deshalb — durch ihn redet Gott zu uns. Als der Weg, die Wahrheit und das Leben ist dieser Jesus Christus bezeugt: als solcher offenbart er sich noch eben unserem inneren Sinn, und darin besteht seine Gegenwart für uns. So gewiß alles nur darauf ankommt, daß die Seele Gott findet und sich mit ihm zusammenschließt, so gewiß ist er der rechte Heiland, Führer und Herr, der sie zu ihm führt. Was die christliche Kirche von ihm verkündet, daß er lebt, ist eine Wahrheit, die noch heute erprobt wird, und auch darin hat sie Recht, daß sie

uns vor seine Leiden und seinen Tod führt. Aber davon wollen wir heute nicht sprechen und überhaupt nicht so davon reden, wie oft geredet wird. Daß das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist, das empfinden wir in dem Maße als unser Sinn aufgeschlossen ist für den Ernst des sittlichen Kampfes und empfänglich für den Eindruck des persönlichen Opfers. Aber „wir ziehen einen Schleier über die Leiden Christi, eben weil wir sie so hoch verehren; wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu feilschen und zu rechnen oder zu spielen und zu tändeln, und nicht eher zu ruhen, als bis auch das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint". Und dann — wir sollen nicht vergessen, daß aller Glaube an Christus ein bloßes „Herr, Herr" sagen ist, wenn er nicht zur Kraft des Gehorsams im Guten wird. Er selbst hat nicht die seine Brüder und Schwestern genannt, die ihn schauen oder seinen Namen in der Welt aufrichten wollten, sondern die den Willen seines Vaters im Himmel tun. Nach diesen Worten haben wir allen Christusglauben zu beurteilen.

III.

Daß Jesus Christus trotz der achtzehnhundert Jahre, die uns von ihm trennen, eine Stelle haben kann und hat in dem religiösen Leben des Christen, daß seine Person, nicht nur seine Lehre, auch heute noch gesetzt ist zum Auferstehen, das versuchte ich zu zeigen. Aber noch ein dritter und letzter Angriff steht bevor: „Ihr mögt", ruft man uns zu, „von Jesus Christus sagen was ihr wollt, und er mag das alles gewesen sein, was ihr sagt — aber ihr habt dafür keine Sicherheit; denn die geschichtliche Kritik hat sein Bild zum Teil aufgelöst, zum Teil unsicher gemacht, und wäre es auch noch zuverlässiger als es ist — einzelne geschichtliche Tatsachen können niemals so sicher

gewußt werden, daß sie den religiösen Glauben zu begründen vermögen."

Dieser Angriff ist der schwerste, und wenn er in allen Stücken Recht haben sollte, stände es schlimm: „Die geschichtliche Kritik hat sein Bild zum Teil aufgelöst, zum Teil unsicher gemacht." So scheint es bei dem ersten Anblicke wirklich. Ich sehe von jenen Erzeugnissen der Kritik ab, die heute blühen und morgen in den Ofen geworfen werden; ich rede nur von dem, was immer wieder und mit steigender Kraft vorgetragen wird. Blicken wir zuerst auf die äußeren geschichtlichen Tatsachen: erschüttert ist die Überlieferung von den Anfängen der Lebensgeschichte Jesu Christi; erschüttert ist die Glaubwürdigkeit so mancher Geschichten, die von ihm erzählt werden, und die alten schweren Zweifel, welche die Berichte über die Vorgänge des Ostermorgens erwecken, kann die Kritik nicht beseitigen. Was aber sein Lebensbild, die Reden und die Lehre betrifft, so scheint die geschichtliche Betrachtung sie völlig umzugestalten. Der schlichte Bibelleser ist gewohnt, alle Züge, die ihm hier entgegentreten, außer- und überzeitlich zu fassen. Er sieht und empfindet nur, was er für den eigentlichen Kern der Erzählung hält, der ihn selber angeht, und hiernach ist auch einst von der Kirche die christliche Lehre festgestellt worden. Aber die geschichtliche Betrachtung darf und will die konkreten Züge nicht übersehen, in denen Leben und Lehre einst wirklich gewesen sind. Sie sucht nach den Zusammenhängen mit der alttestamentlichen Entwicklung, mit dem religiösen Leben der Synagoge, mit den damaligen Zukunftserwartungen, mit dem ganzen geistigen Zustande der römisch-griechischen Welt, und sie findet diese Zusammenhänge ungesucht. Damit erscheinen die Sprüche und Reden des Herrn, erscheint sein Lebensbild selbst nicht nur in einer ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Färbung, sondern auch in einer bestimmten Beschränkung. Es gehört in

diese Zeit und Umgebung hinein; in keiner anderen könnte es stehen. Allein es würde doch nur dann etwas an seiner Gültigkeit und Kraft verlieren, wenn sich nachweisen ließe, daß nun der Kern der Erscheinung und der Sinn und der eigentliche Treffpunkt der Reden ein anderer geworden ist. Ich kann nicht finden, daß die geschichtliche Kritik daran irgend etwas geändert hat. Dasselbe gilt von seinem Selbstzeugnis. Ja, wenn die geschichtliche Forschung nachgewiesen hätte, daß er ein apokalyptischer Schwärmer oder ein Träumer gewesen ist, dessen Wort und Bild erst durch die Sublimierungen der Folgezeit auf die Höhe reiner Absichten und erhabener Gedanken gebracht worden sei, dann stände es anders. Aber wer hat das nachgewiesen und wer könnte es nachweisen? Außer den vier geschriebenen Evangelien besitzen wir noch ein fünftes, ungeschriebenes, und es spricht in mancher Hinsicht deutlicher und eindrucksvoller als die vier anderen — ich meine das Gesamtzeugnis der christlichen Urgemeinde. Aus ihm können wir entnehmen, was der durchschlagende Eindruck dieser Person gewesen ist und in welcher Richtung seine Jünger sein Wort und Selbstzeugnis verstanden haben. Gewiß — auch seine Kleider sind vererbt worden; aber die schlichten und großen Grundwahrheiten, für die er eingetreten ist, das persönliche Opfer, das er gebracht hat, und der Sieg im Tode, sie sind das neue Leben seiner Gemeinde geworden, und wenn der Apostel Paulus Röm. 8 dieses Leben als ein Leben im Geist und Kor. 13 als ein Leben in der Liebe mit göttlicher Kraft geschildert hat, so gab er nur wieder, was ihm an seinem Herrn Jesus Christus aufgegangen war. An diesem Tatbestande vermag keine geschichtliche Kritik etwas zu ändern; sie kann ihn nur reiner ans Licht stellen und unsere Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das an einem Sohne Abrahams inmitten einer engen Welt und unter Schutt und Trümmern aufgestrahlt ist, steigern. Der schlichte Bibelleser soll nur fortfahren, die Evangelien so

zu lesen, wie er sie bisher gelesen hat; denn auch der Kritiker vermag sie schließlich nicht anders zu lesen. Was jener für ihren eigentlichen Kern und Treffpunkt hält, das muß auch dieser als solchen anerkennen.

Aber die Tatsachen, die Tatsachen! Ich weiß nicht, wie es eine größere Tatsache geben kann als die bisher beschriebene. Was will irgend eine geschichtliche Einzelheit neben ihr bedeuten? Was sie bedeutet, antwortet man, das liegt am Tage. Nur die äußere Tatsache, und zwar die wunderbare, gibt uns die letzte und allein sichere Verbürgung, daß unserem Glauben eine Wirklichkeit entspricht, daß seine Objekte nicht bloße Gedankengebilde sind, sondern daß Gott selbst die Geschichte leitet und zum Ziel führt. Ich kenne das Gewicht dieser Behauptung wohl und bin weit entfernt, jedem gegenüber ihr Recht zu bestreiten. Ach, daß du die Himmel zerrissest und hernieder führest, daß wir dich schauen können — ist eine Klage, die oft geklagt ist. Aber das weiß ich auch, daß sie nicht aus der Tiefe und Kraft des Glaubens geboren ist, den der Apostel Paulus beschreibt, und daß sie leicht unter das Wort des Herrn fällt: „Wenn ihr nicht Wunder und Zeichen seht, so glaubt ihr nicht.“ Viel vermag die äußere Autorität in der Religion; viel vermögen Wunder und Zeichen; aber der Glaube und die Frömmigkeit können ihre letzte Sicherheit nur dort haben, wo ihr Inhalt liegt. Ihr Inhalt ist Gott der Herr, ist die Zuversicht auf Jesus Christus, dessen Wort und Geist sich als die Kraft Gottes dem Herzen noch heute bezeugt. Wehe uns, wenn es anders wäre, wenn unser Glaube auf einer Summe von Einzeltatsachen beruhen würde, die der Historiker zu demonstrieren und zu versichern hätte. Nur ein Sophist aus unserer Zunft könnte sich anheischig machen, diese Aufgabe zu lösen; denn es ist so: keine äußere Einzeltatsache der Vergangenheit kann auf den Grad der Evidenz gebracht werden, daß man auf sie Häuser, geschweige die ganze Ewigkeit, bauen könnte.

Was wollen alle Zeugnisse, Urkunden und Versicherungen besagen! Aber es ist ein Unterschied zwischen Tatsache und Tatsache. Das einzelne äußere Faktum bleibt immer kontrovers; in diesem Sinne hat Lessing vollkommen Recht, wenn er davor warnt, „zufällige Geschichtswahrheiten“ mit dem Wichtigsten zu verknüpfen und an einen Spinnefaden das ganze Gewicht der Ewigkeit zu hängen. Aber der geistige Inhalt eines ganzen Lebens, einer Person, ist auch eine geschichtliche Tatsache, und sie hat ihre Gewißheit an der Wirkung, die sie ausübt. Das, was uns an Jesus Christus bindet, liegt in diesem Rahmen. Es ist mit der Frömmigkeit selbst verknüpft, und von diesem Inhalt gilt das befreiende Wort, welches derselbe Lessing gesprochen hat: „Wenn man auch nicht imstande sein sollte, alle Einwürfe gegen die Bibel zu heben, so bliebe dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben.“

Aber sollen nun die Überlieferungen einzelner äußerer Tatsachen nichts bedeuten? Wer wollte so kurzsichtig oder so leichtfertig sein, das zu behaupten! Weil sie nicht das Fundament sein können, sind sie noch lange nicht bedeutungslos. Zuvörderst ist zu untersuchen, ob sie nicht doch wahr und wirklich gewesen sind. Manches was einst schnell verworfen wurde, hat sich eindringender Untersuchung und umfassender Erfahrung doch wieder erprobt. Wer dürfte heute z. B. mit den wunderbaren Krankenheilungen in der evangelischen Geschichte so rasch fertig werden, wie frühere Gelehrte!

Sodann gilt von allen Erzählungen, daß sie uns zur Lehre geschrieben sind. Es ist das ein Gesichtspunkt, der im Streit um sie oft ungebührlich zurücktritt, während er doch den Absichten der ältesten Erzähler und dem Gebrauch der alten Lehrer entspricht. Es ist das Eigentümliche von vielem, was sich in der Religionsüberlieferung als

geschichtlich gibt, daß der geistige Inhalt, der darin angeschaut wird, die Hauptsache ist. Man verteidigt, indem man etwas als geschichtliche Tatsache verteidigt, vielmehr den Glaubensgedanken, den man damit verbindet. In und durch die Verkündigung „Empfangen vom heiligen Geist“ wird die Gottessohnschaft Jesu Christi verkündigt; in und mit der Botschaft seiner Himmelfahrt wird verkündigt, daß er bei dem Vater lebt und regiert.

Von hier aus ergibt sich noch eine andere Bedeutung einzelner äußerer Tatsachen für die Religion, die mit der eben genannten nahe verwandt ist. Sie sind dem Glauben das gewesen, was der Pfahl dem Weinstock oder was das schützende Dach der zarten Pflanze ist. Sie haben ihm Halt und Richtung gegeben oder haben seine Entwicklung vor Wind und Wetter geschützt. Und was sie einst geleistet haben, das leisten sie heute noch Vielen. Die Schwierigkeit besteht nur darin, daß der Glaube des einen eines festen Stabes oder eines schützenden Daches bedarf, während dieser Stab in der Hand des anderen zerbricht und sein Glaube nur in der Freiheit des Sonnenlichtes gesund bleibt. Endlich aber, Vieles und das Ergreifendste, was uns in dem Neuen Testamente als Geschichte erzählt ist, ist uns nicht nur zur Lehre gesagt, sondern es hat auch in der gegebenen Form eine tiefe symbolische Bedeutung. Ich weiß kein Hauptstück der Erzählungen, von dem das nicht gilt. Derselbe Geist, der uns die Kraft und Herrlichkeit eines göttlichen Lebens entschleiert vor Augen gestellt hat, soweit als wir Menschen es fassen können — er hat der Wahrheit auch aus sinnvoller Sage und herzergreifender Poesie einen zarten Schleier gewoben und sie in Bildern und Parabeln nahe gebracht.

Diese mannigfache Bedeutung erzählter Tatsachen offenbart sich Jedem, der der Geschichte der Christenheit mit aufgeschlossenem Sinn und bescheiden nachdenkt. Sie ist freilich nicht ohne Gefahr; denn wie sie einerseits leicht

dazu verführt, der Geschichte den eigenen Geist unterzuschieben, Pfahl und Pflanze zu verwechseln und damit Krisen heraufzubeschwören, so kann sie andererseits die Kraft der Geschichte als wirklicher Geschichte und der Person als wirklicher Person lähmen. Indessen die Schwierigkeiten, die hier entstehen, haben wir nicht selbst geschaffen, und wir vermögen sie nicht eigenmächtig aufzuheben. Vertrauen wir vielmehr der göttlichen Leitung, die da weiß, was uns frommt; verkündigen wir mit reinem Sinn und mit Wahrhaftigkeit das, was wir empfangen haben, und versuchen wir dann das tiefe Wort zu verstehen: Kräfte und Krücken kommen aus einer Hand.

Ich bin am Ende meiner Ausführungen. Christentum und Geschichte: nur den Sinn und Ernst der Frage wollte ich ans Licht stellen und einige Gesichtspunkte zu ihrer Beurteilung bieten. Sie haben vielleicht etwas anderes von dem Vortrage erwartet; sie wollen vielleicht von den Veränderungen hören, die das Christentum im Laufe seiner Geschichte erlebt, oder von den Segnungen, die es verbreitet hat. Allein die Erkenntnis der Grundfrage, inwiefern Religion und Geschichte verknüpft sind und wie sie sich in dem evangelischen Glauben verbunden haben, ist wichtiger als alles Andere. Dieser evangelische Glaube braucht eine ernste Prüfung nicht zu scheuen. Die strenge methodische Untersuchung der Tatsachen, die ihn geschichtlich begründet haben, kann er ertragen, ja er muß sie um seiner selbst willen fordern; denn ihm ist nicht die Pilatusfrage eingestiftet: „Was ist Wahrheit“, sondern ihm ist die Erkenntnis der Wahrheit als Aufgabe und als Verheißung gesetzt.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: II

DIE EVANGELISCH-SOZIALE AUFGABE IM LICHTE DER GESCHICHTE DER KIRCHE

Vortrag

gehalten am 17. Mai 1894 auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu Frankfurt a. M.

Erschienen in: „Preuß. Jahrbücher, Bd. 76 (1894) Heft 3“ u. in: „Evangelisch-Sozial von A. Harnack u. H. Delbrück“ 1896 bei H. Walther, Berlin

Im Jahre 1694 fiel ein Wort des Apostels Paulus in die Seele H. A. Franckes: „Gott kann machen, daß ihr in allen Dingen volle Genüge habt, und reich seid zu allerlei guten Werken.“ Es ließ ihn nicht mehr los und wurde die Kraft seines Handelns. Sehr vieles, was seitdem an christlicher Liebestätigkeit in unserem Vaterland geleistet worden ist, hat damals seinen Ursprung genommen. Einiges, was unerreichbar, unmöglich erschien, ist doch erreicht worden in der kühnen Zuversicht, die jenes Wort des Apostels ausspricht.

Heute, nach zwei Jahrhunderten, befinden wir uns wiederum an einem Punkte, wo wir jener Zuversicht in besonderer Weise bedürfen. Nicht weil wir, wie Francke, in einer Kirche stehen, die die Aufgabe christlicher Liebestätigkeit vernachlässigt, sondern weil sich die Aufgabe selbst vor unseren Augen verändert hat und so neu und gewaltig geworden ist, daß alle unsere bisherigen Mittel unzureichend scheinen. Was nötig ist, wird, so scheint es, kein Einzelner mehr tun. Was zu tun ist, das zu beraten ist die wichtigste Aufgabe unseres Kongresses. Wir beraten das Einzelne auf verschiedenen Linien; aber es ist unerläßlich, daß wir uns auch das Ganze klar machen, die Ziele fest ins Auge fassen und die Mittel prüfen, über die wir verfügen. Nicht um das handelt es sich aber, was in sozialer Hinsicht überhaupt geschehen soll, sondern um die Aufgabe der Kirche und der christlichen Gemeinschaft.

Diese Aufgabe ergibt sich aus der Anwendung des Evangeliums auf die gegenwärtige Lage, und ich kann den Radikalismus wohl verstehen, mit welchem Einige jede weitere Rücksicht abzuschneiden raten. Gewiß — die Rücksicht auf die Geschichte ist nicht immer ungefährlich. Der richtige Steuermann muß vorwärts und nicht rückwärts blicken. Der Blick auf die Geschichte vermag jedes mutige Handeln zu lähmen und Unmöglichkeiten vorzutäuschen, wo es sich nur um Schwierigkeiten handelt. Auch beleuchtet die Geschichte niemals den Weg, der vor uns liegt. Dennoch wird in diesem Kreise kein Zweifel darüber herrschen, daß die heutige soziale Aufgabe der Kirche nur mit Hilfe der Geschichte bestimmt werden kann. Nicht nur, weil diese stets den Dienst leistet, die Untiefen und Klippen aufzuweisen, die man zu meiden hat, sondern vor allem, weil die Kirchen, auch sofern sie karitative Gemeinschaften sind, geschichtlich gewordene Gebilde sind. Wenn wir nicht alles gering schätzen wollen, was sie im Laufe ihrer Geschichte gelernt haben und bereits besitzen, werden wir uns entschließen müssen, an diesen Besitz anzuknüpfen.

Aber bevor ich zur Behandlung der Aufgabe übergehe, möchte ich auf eine Tatsache hinweisen, die uns mit Hoffnung und Freudigkeit zu erfüllen vermag. Wenn heute in der ganzen zivilisierten Welt die Frage, die sich um die Wirtschaftsordnung, um das Verhältnis von Kapital und Arbeit bewegt, verhandelt wird, so ist das doch auch ein Beweis, daß ein großes Stück sozialer Arbeit bereits geleistet ist. Wie lange ist es denn her, daß es eine Kultur, Recht und Menschenwürde nur für einige Tausende in Europa gab, während die große Masse unter einem furchtbaren Druck, in tyrannischem Zwang, Rechtlosigkeit und Unbildung dumpf dahinlebte und ihre ganze Existenz ein großes Elend war? Heute dagegen sind, wenigstens in unserem Vaterlande, aber auch bei vielen uns verwandten

Völkern, die Bürger vor dem Gesetze gleich; alle genießen denselben Rechtsschutz; Sklaverei und Hörigkeit sind verschollene Dinge; ein respektables Maß von Kenntnissen und Bildung wird jedermann zugeführt; die Arbeit ist geachtet. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind in vieler Hinsicht nicht nur ein leerer Schall, sondern die wirklichen Formen unserer persönlichen und gesellschaftlichen Existenz und die Pfeiler des Gebäudes, das wir ausbauen. Das Alles ist in wenigen Menschenaltern geleistet worden. Es ist lächerlich, die Frage des Fortschritts aufzuwerfen, wo der Fortschritt so unsäglich groß ist!

Aber ich höre schon die Gegenbemerkung: als was haben sich denn diese Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erwiesen? hat uns nicht die Geschichte mit ihnen genarrt? bedrohen sie uns nicht einerseits mit der Herrschaft des Unverstandes, und sind andererseits doch nur Attrappen, denen in Wirklichkeit jeder Inhalt fehlt, sobald die Arbeit von dem Kapital abhängig ist, das sie nicht selbst besitzt? In Wahrheit, sagt man, herrschen die alten Gewaltzustände doch noch immer, wenn auch unter anderen Hüllen, aber in verschärfter Gestalt; die schlimmste Lohnsklaverei ist eingetreten; die Rechtsgleichheit, vom Kapital außerdem stets gefährdet, ist nur ein negatives Gut, die Bildung für die große Menge nur eine nicht benutzbare Möglichkeit! In „Formalien“ sind wir gleich; aber wie früher lebt eine Minorität auf Kosten der ungeheuren, in Sorgen sich verzehrenden Majorität, und diese empfindet die Rechte, die sie errungen, teils wie eine kümmerliche Abschlagszahlung, teils wie einen Spott auf ihre hilflose Lage.

Die so sprechen, haben nicht ganz Unrecht, aber sie haben nicht Recht. Alle jene genannten gemeinschaftlichen Güter können in der Tat bloße Attrappen sein und sind es zum Teil noch wirklich. Aber man versuche es nur, sie heute wegzunehmen oder auch nur wegzudenken! Es sind

doch große, bleibende Errungenschaften, die deshalb nichts an ihrem Werte verlieren, weil sie nicht ausreichen. Ja sie bleiben Güter, auch wenn ihre Folgen die Not der wirtschaftlichen Lage zur Zeit steigern. Rückwärts können wir nicht mehr, und Schande dem, der es wollte! So wollen wir uns dessen freuen, was gewonnen ist, was noch vor einigen Menschenaltern ein Traum war. Die Geschichte macht uns nicht mutlos, sondern stärkt unsere Zuversicht.

Nach diesen Vorbemerkungen bitte ich Sie, mir auf einem geschichtlichen Gange zu folgen. Wir werden aber zuerst die prinzipiell-geschichtliche Frage aufwerfen müssen, wie sich das Evangelium zu sozialen Ordnungen überhaupt verhält. Dann wollen wir die Epochen der Kirchengeschichte betrachten und endlich die Frage nach der heutigen sozialen Aufgabe der Kirche zu beantworten versuchen.

I.

Das Evangelium ist die Botschaft von unvergänglichen Gütern. Es bringt die Kräfte des ewigen Lebens; von Buße und von Glauben, von Wiedergeburt und Erneuerung handelt es; es will nicht „verbessern", sondern erlösen. Darum will es den Einzelnen auf einen Standort führen, der über den Spannungen von irdischem Glück und irdischer Not, Reichtum und Armut, Herrschaft und Dienst liegt. So ist es auch von Anfang an und zu allen Zeiten von den ernsten Christen verstanden worden, und wer dies nicht zu würdigen vermag, würdigt das Evangelium überhaupt nicht. Diejenige Indifferenz gegenüber allem Irdischen, welche aus der Gewißheit des ewigen Lebens entspringt, ist dem Christentum wesentlich. Diese Indifferenz setzt sich aus einer doppelten Stimmung zusammen. Man kann sie in folgenden Worten bezeichnen: „Fürchtet euch nicht, sorget nicht; eure Haare auf dem Haupte sind gezählt"

und „habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist“. Dem entsprechend liegen zwei Elemente in ihr. Ich möchte das eine das ruhende, quietistische und das andere das radikale nennen: das eine leitet dazu an, sich in den Weltlauf, wie er auch sein mag und was auch kommen mag, im Glauben mit Ergebung zu schicken, das andere die Welt preiszugeben und einem Neuen zu leben. Schon hier erscheint also im Evangelium ein Problem gestellt; denn offenbar kann das ruhende und das radikale Element in eine Spannung geraten. Ja das radikale Element selbst kann sich, wo es sich isoliert geltend macht, in einer doppelten Form äußern — entweder als entschlossene Weltflucht, oder als der Versuch, alle Weltordnungen, die ja sämtlich von der Sünde durchsetzt sind, zu verneinen und eine neue Weltordnung vorzubereiten. Die Geschichte wird uns zeigen, wie sich die Christenheit die Aufgabe verschoben hat, indem sie einseitig diesem oder jenem Elemente gefolgt ist, statt sie in sich auszugleichen.

Aber eben dieses Evangelium, welches eine heilige Indifferenz gegenüber dem Irdischen verkündigt, schließt noch ein anderes Element ein. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Auch das soll eine Grundstimmung sein, die das Evangelium schafft. Demgemäß war die ursprüngliche Gestalt der Christenheit die eines freien Bruderbundes, und diese Gestalt ist ihr auch wesentlich; denn die Liebe zu den Brüdern ist neben dem Vertrauen auf Gott die Religion selbst. Zu dem quietistischen und dem radikalen Element tritt das soziale, treibende. Ich nenne es das soziale, treibende Element; denn nirgend steht im Evangelium, daß unser Verhältnis zu den Brüdern durch die heilige Indifferenz bestimmt werden soll, die ich bezeichnet habe. Diese Indifferenz gilt vielmehr der einzelnen Seele in ihrem Verhältnis zur Welt, ihren Leiden und ihren Gütern. Aber wo nur immer der „Nächste“ in Sicht kommt, da weiß das Evangelium nichts von jener Indifferenz, son-

dern predigt nur Liebe und Barmherzigkeit. Auch bindet und flicht es die irdische und die Seelennot des Nächsten untrennbar zusammen. Es macht hier keine sublimen Unterschiede zwischen Seele und Leib, nein, Krankheit ist Krankheit und Elend Elend. „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset, ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränket." Wo die Kennzeichen angegeben werden sollen dafür, daß sich die Verheißungen Gottes jetzt verwirklicht haben, da heißt es: „Die Blinden sehen, die Lahmen gehen . . . und den Armen wird das Evangelium verkündigt", und im Hebräerevangelium lesen wir in der Geschichte vom reichen Jüngling: „Siehe so viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, liegen im Schmutz und sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und doch kommt nichts aus demselben zu ihnen heraus." Einfacher und nachdrücklicher kann es nicht gesagt werden, daß mit allen Kräften der Liebe dem Bedürftigen und Elenden geholfen werden soll. Dabei geht die ernsteste Mahnung an die Reichen. Indem vorausgesetzt wird, daß Reichtum in der Regel unbarmherzig und weltsüchtig macht, wird ihnen vorgehalten, daß der gefährliche Besitz ihnen die höchste Verantwortlichkeit auferlegt.

Die Welt sah ein neues Schauspiel: während sich die Religion bisher entweder an das Irdische angeschmiegt und alle Zustände willig begleitet oder sich Allem entgegengesetzt und in die Wolken gebaut hatte, empfing sie nun eine neue Aufgabe: irdische Not und Elend ebenso wie irdisches Glück für etwas Geringes zu achten und doch jeglicher Not zu steuern, das Haupt im Glauben mutig zum Himmel zu erheben und doch mit Herz, Mund und Hand auf dieser Erde für die Brüder zu arbeiten.

Die so gestellte Aufgabe ist in der Christenheit nie völlig untergegangen. Sie hat ihr die Überzeugung erhalten, daß keine Wirtschaftsordnung ihrer Arbeit ein schlechthin unübersteigliches Hindernis entgegenstellt, keine Wirt-

schaftsordnung sie aber auch von ihren Pflichten zu entlasten vermag.

Aber enthält das Evangelium nicht noch vielmehr, enthält es nicht eine bestimmte Lehre vom irdischen Gut und ein bestimmtes sozial-wirtschaftliches Programm? Man hat das wohl gemeint, in der alten Zeit, im Mittelalter und auch heute wieder, und doch ist es falsch. Allerdings eine bestimmte Lehre vom irdischen Gut enthält das Evangelium, aber keine, die sich national-ökonomisch in Gesetze fassen ließe, und darum auch kein wirtschaftliches Programm. Nur wenn man das Evangelium oder das Neue Testament wie ein Gesetzbuch faßt, kann man in ihm sozial-politische Gesetze finden. Aber das ist ein unerlaubtes Unterfangen, und man wird zudem bald mit ihm scheitern. Unerlaubt ist es, weil unser Glaube die Religion der Freiheit ist, und die Aufgaben dir und mir und jeder Zeit besonders gestellt sind als ein individuelles Problem. Scheitern aber wird man, weil man nicht einstimmige wirtschaftliche Anweisungen aus dem Neuen Testament zu entwickeln vermag. Soll man nach der Geschichte vom reichen Jüngling alles verkaufen, was man besitzt, oder soll man sich wenigstens nicht Schätze sammeln? oder soll man mit dem Apostel Paulus jede Gabe, also auch den Besitz, pflegen, aber in eine Dienstleistung verwandeln? Soll ein Christ niemals Erbschlichter sein dürfen? hat er nur das Recht, für eine Salbung Aufwand zu machen, oder auch sonst? darf er eine Kasse haben oder nicht? „Arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß Du habest zu geben dem Dürftigen“, das ist doch wohl die Hauptsache, und mit allem Ernste ist der Versuchung zu widerstehen, dem Evangelium einen anderen sozialen Gedanken unterzuschieben als den: „Ihr seid Gott Rechenschaft schuldig für alle Gaben, die ihr empfangen habt und so auch für euren Besitz; ihr sollt sie im Dienste eures Nächsten gebrauchen.“ Was in dem Evangelium in eine

andere Richtung weist, ist teils scheinbar, teils gehört es dem individuellen Fall an, teils hängt es mit der unentwickelten wirtschaftlichen und der besonderen geschichtlichen Lage jener Zeit zusammen. Eine Zeit, in der das Kapital fast lediglich ein Aufgespeichertes, Totes war, läßt sich nicht vergleichen mit einer Zeit, in der es die größte wirtschaftliche Kraft ist, und eine Zeit, die sich dem Ende nahe glaubt, läßt sich nicht vergleichen mit einer Zeit, die es als heilige Pflicht erkennt, für die Zukunft zu arbeiten.

Aber umgekehrt — daraus, daß das Evangelium keine bestimmten wirtschaftlichen Anordnungen enthält, folgt ganz und gar nicht, daß dieses Gebiet für den Christen indifferent ist. Vielmehr wo er klar erkennt, daß ein wirtschaftlicher Zustand zur Notlage für den Nächsten geworden ist, da soll er nach Abhilfe suchen; denn er ist ein Jünger dessen, der ein Heiland war. Wer ins Wasser gefallen ist, dem hilft man freilich bereits, wenn man ihn herauszieht; aber wer in einem verschlossenen Hause sitzt, welches brennt, dem kann man nur dadurch helfen, daß man den Zustand ändert, indem man das Feuer löscht. Die Frage, ob das eine christlich-wirtschaftliche oder eine rein christliche oder eine humane Tat ist, mag der Disputant beantworten. Die Liebe weiß, daß sie überall so helfen soll, daß es wirklich hilft.

Um dem Mitbruder zu helfen und der Not und dem Elend zu steuern, hat die Kirche von Anfang an von drei Mitteln Gebrauch gemacht, und es sind heute noch die drei, die ihr zu Gebote stehen: Erstlich die Schärfung der Gewissen der Einzelnen, die Erweckung wiedergeborener, kräftiger und aufopferungsvoller Persönlichkeiten. Das ist das Entscheidende. Der Weg dabei ist ein verschiedener: bald mag er von innen nach außen und bald von außen nach innen führen, wie wir's in der Pädagogik des Herrn sehen. Aber immer kommt es auf die heilige Persönlichkeit an, und immer darauf, daß in allem Tun die Kraft

der Liebe von Person zu Person wirkt und spürbar ist. Das Reich Gottes wird nicht aus Institutionen gebaut, sondern aus einzelnen gottinnigen Menschen, die mit Freude für andere leben.

Das Zweite ist die Ausgestaltung der einzelnen Gemeinde zu einer tatkräftigen, durch Bruderliebe zusammengehaltenen Gemeinschaft; denn ohne solche Verbindung bleibt alles vereinzelt. Am Anfang der Geschichte ist diese Verbindung am stärksten gewesen. Das Bewußtsein, daß sie eine unumgängliche Form der Christenheit auf Erden ist, ist dieser nie ganz abhanden gekommen; aber wir werden sehen, wie es geschwächt worden ist.

Nun aber kommt noch ein Drittes hinzu: die Religion wächst nicht frei; sie muß, selbst wenn sie in die Einsamkeit flüchtet, in ein Verhältnis treten zu den weltlichen Ordnungen, die sie vorfindet, und wie diese Ordnungen sind, ist nicht gleichgültig. Zwar haben die Apostel den Gläubigen das „Sorget nicht“ zugerufen in einer Zeit, da Erpressung und Gewalttätigkeit an der Tagesordnung waren, als Sklaverei und tyrannischer Druck herrschten. Aber sie haben doch gleich damit angefangen, auf die irdischen Ordnungen, sofern sie Unordnung und Sünde waren, einzuwirken. Die Christen sollen durch ihren Wandel ein Vorbild geben, das beschämt und zur Nachahmung reizt. Wenige Jahrzehnte später haben sich die christlichen Apologeten bereits mit Eingaben an die Kaiser und die Statthalter und mit Schriften an die Gesellschaft gewendet und die Abstellung grober öffentlicher Mißbräuche und Frevel verlangt. Aber sie haben, soviel ich sehe, eine scharfe Grenze gezogen: es kommt ihnen nicht in den Sinn, auf wirtschaftliche Verbesserungen anzutragen oder Institutionen wie die der Sklaverei anzutasten. Was sie verlangen, ist, daß die Sünden und Schanden aufhören, die auch ein griechisches und römisches Gewissen als Sünde und Schande beurteilen mußte. Sie sind davon überzeugt,

daß das Ebenbild Gottes im Menschen auch unter Druck und Übel aller Art nicht untergehen kann — nie ist ein Zeitalter weniger sentimental gegenüber Not und Elend gewesen, als das erste christliche —, daß es aber im Schmutz der Sinnlichkeit untergeht, daß daher öffentliche Zustände dieser Art — geduldete und privilegierte Unzucht, heimlicher Mord, Kinderaussetzung, Prostituierung ganzer Stände — unerträglich sind.

Wir sind hier an einem sehr wichtigen Punkte. Man wirft es in der Neuzeit dem Christentum vor, daß es niemals in seiner Geschichte mit wirtschaftlichen Reformen vorangegangen sei. Selbst wenn die Tatsache in dieser Allgemeinheit zutreffend wäre, wäre sie nach der Eigenart dieser Religion kein Vorwurf.

Genug, wenn die Religion die Gemüter für große wirtschaftliche Veränderungen und Umwälzungen vorbereitet, genug, wenn sie die neuen sittlichen Aufgaben, die sie bringen, vorher empfindet, genug, wenn sie sich ihnen anzupassen weiß und den Punkt trifft, wo sie mit ihren Kräften einzusetzen und zu arbeiten vermag. Eine Religion, die das Heil der Seele und die Umbildung des innern Menschen zum Ziele hat und die der Macht des Bösen gegenüber die Umänderung äußerer Verhältnisse gering taxiert, eine solche Religion kann nur hinter dem Wechsel irdischer Verhältnisse einherschreiten und ist nicht geschickt, wirtschaftliche Entwicklungen zu dirigieren.

Aber damit ist freilich nicht alles gesagt. Man kann es nicht leugnen, daß die größte Gefahr für die verfaßten Kirchen stets die gewesen ist, in schlechtem Sinne konservativ und träge zu werden und solche Trägheit mit den erhabensten Glaubensgedanken zu decken. Die „heilige Indifferenz", die den Einzelnen in bezug auf sein eigenes Los auf Erden bestimmen soll, wird dem armen Bruder gepredigt, statt daß man ihm hilft. Schon in den Tagen, da der Jakobusbrief geschrieben worden ist, haben Christen

zu ihrem Mitbruder, der Mangel hatte, gesprochen: „Gott berate Dich“, ihm aber nichts gegeben. Der Charakter der Religion, der auf das Jenseits weist, wurde so ausgebeutet, daß man die Liebe im Diesseits vergaß oder vielmehr das Diesseits doch nicht vergaß, wohl aber die Liebe.

Ist es zufällig, daß dieser schlechte Quietismus von Anfang an als sein Gegenstück den Radikalismus hervorgerufen hat? Soll die Indifferenz gegen das Irdische und nicht die Liebe die Verhältnisse zum Nächsten regeln, so ist der Radikalismus mindestens ebenso berechtigt, wie der Quietismus. Also werfe man alles Irdische ab oder teile es gemeinsam und nivelliere alle Güter. Wie ein Schatten, bald kräftiger, bald schwächer, hat die aus der Antike stammende phantastische Idee einer kommunistischen Gestaltung der Wirtschaftsordnung die Kirche begleitet. Mit dem Gedanken der Weltflucht oder mit sinnlich eschatologischen Hoffnungen verknüpft, galt sie als die beste Lösung der evangelisch-sozialen Aufgabe und erklärte der trägen Indifferenz den Krieg. Naiv vorgestellt, nie wirklich durchgeführt und undurchführbar, hat der Wert dieser Idee darin bestanden, die faule Christenheit aufzurütteln, auf die Fehler der herrschenden Wirtschaftsordnung aufmerksam zu machen und den starren Eigentumsbegriff zu erweichen. Aber ihre Nachteile waren größer. Wo sie einen Versuch machte, sich durchzusetzen oder sich auch nur zu Gehör zu bringen verstand, da hat sie den Sinn für die nächsten Aufgaben und für das Erreichbare geblendet, da hat sie das Werk schlichter, persönlicher Barmherzigkeit stets gering geschätzt gegenüber ihren vermeintlich alles Übel bezwingenden Institutionen, da ist sie schließlich in ihr Gegenteil umgeschlagen und hat die Religion profaniert durch ihren „Himmel auf Erden“. Dazu — die Zeitalter der Kirche, in denen die Theorie dem Kommunismus am nächsten gekommen ist, waren in der Religion die selbstsüchtigsten. Denn fast niemals ist die

Bruderliebe das stärkste zum Kommunismus treibende Motiv gewesen, sondern bald eine Weltflucht, die sich mit der Sorge für die Nächsten nicht verträgt, bald ein Verlangen nach irdischer Wohlfahrt, das sich mit der Illusion selbst betrog, das Jenseits auf die Erde herab zu führen. —

Ich habe versucht, in wenigen Strichen die prinzipielle Stellung der christlichen Religion zu sozialen Fragen anzugeben und zugleich auf die Punkte aufmerksam zu machen, wo durch eine Verschiebung verhängnisvolle Entwicklungen eintreten mußten. Blicken wir nun auf die Geschichte.

II.

Wer die Stellung der ältesten Christenheit in sozialer Hinsicht beschreiben will, muß vor allem zwischen den Predigten, Worten, Exklamationen, ja auch den Theorien einerseits und den Taten andererseits unterscheiden. Das geschieht nicht immer. In der Theorie und der Anschauung ging Konservatives und Radikales durcheinander — gleichsam versuchte Ideen —, ja die radikale, von der heiligen Indifferenz und von der Aussicht auf das nahe Weltende beherrschte Stimmung scheint alles zu durchdringen. Daher Aussagen oft gefunden werden wie „Niemand nenne etwas sein Eigentum", „Wir haben alles gemeinsam", „Gebt alle irdischen Güter preis". In Zeiten besonderer Not und akuter Verfolgung ist auch hin und her dem Worte die Tat gefolgt: eine einzelne Gemeinde, von einem fanatischen Manne geführt, verkaufte wirklich alles oder ging in die Wüste. Ja in Kleinasien gelang es ein bis zwei Jahrzehnte hindurch erregten Propheten, Tausende und ganze Gemeinden aus der Welt herauszuziehen und die natürlichen Ordnungen zu sprengen. Auch finden sich in kleinen häretischen Gemeinschaften — von dem Versuche in Jerusalem schweige ich, da wir keinen klaren Bericht besitzen — Ansätze zu kommunistischen Organisationen, die

deutlich nach Platos Muster unternommen werden. Aber diese Erregungen sind nicht maßgebend. Im Hauptstrom der kirchlichen Entwicklung ist vielmehr alles ruhig, kräftig, zielbewußt, sogar nüchtern im besten Sinne. In den angesehensten und verbreitetsten Schriftstücken lesen wir Ausführungen, wie die folgende (Brief der römischen Gemeinde an die korinthische): „Heil möge finden unsere ganze Körperschaft in Christus Jesus, und jeder ordne sich seinem Nächsten unter, gemäß der Gnadengabe, mit der der Nächste betraut ist. Der Starke vernachlässige den Schwachen nicht, der Schwache achte den Starken. Der Reiche unterstütze den Armen; der Arme danke Gott, daß er ihm jemand gegeben, durch den seinem Mangel abgeholfen wird. Der Weise zeige seine Weisheit nicht in Worten, sondern in guten Werken. Der Demütige lobe sich nicht selbst, sondern lasse sich von anderen seine Demut bezeugen. Wer ehelos lebt, prahle nicht damit, sondern erkenne, daß ein anderer ihm die Enthaltsamkeit verliehen hat.“ Kann man nüchterner schreiben?

Aber in einem Stücke allerdings waren alle Christen, die des Namens würdig waren, radikal — nämlich gegenüber der Welt des Götzendienstes, des Schmutzigen, des Obscönen, der gemeinen Vergnügungen, der Grausamkeit und des Unbarmherzigen, die sie umgab. „Sich enthalten und rein sein“, das war die oberste Losung der ältesten Christen in der „sozialen Frage“. Kämpfen gegen diese Welt der Sünde, leiden und sterben, um nicht in sie verflochten zu werden: das war der entscheidende Grundsatz. In diesem Kampfe sind sie hin und her bis zum Protest wider alles Sinnliche vorgeschritten. Nun, besser ist es, der Mensch verachtet sein irdisches Teil als daß er sich durch dasselbe schändet. Jene Asketen und Märtyrer haben einen stellvertretenden Kampf für uns alle gekämpft: sie starben, damit die unsittliche Welt untergehe oder sich doch wenigstens ins Dunkle zurückziehe, damit aus der

Kultur, deren Erben wir noch eben sind, wenigstens das Schmutzigste und Niedrigste verschwinde. Von der Würde des Menschen hatten treffliche Philosophen in trefflicher Weise geredet und geschrieben; aber blinzelnd schlichen sie am Götzendienst vorbei, und puritanische Kraft besaßen sie nicht, weder gegenüber den Idolen noch gegenüber der öffentlichen Unsittlichkeit. Hier aber trat eine Genossenschaft auf, die das was sie kündete — die Würde der unsterblichen Seele, die Gotteskindschaft — in Kraft und Tat umsetzte.

Neben der sittlichen Reinheit aber war es die Bruderliebe, die sie bestimmte, und hier erscheint alles der Absicht untergeordnet, die einzelne Gemeinde und die ganze Christenheit zu einer Bruderschaft zu verbinden, die nach innen und nach außen wirksam sei. Die ganze Organisation der Gemeinden, sofern sie Bischöfe und Diakonen umfaßte, ist zu diesem Zweck entstanden und entwickelte sich in wundervoller Geschlossenheit und Mannigfaltigkeit. Der Bruderbund sollte nicht nur die gemeinsame Gottesverehrung, sondern alle Lebensverhältnisse umspannen. Etwas Ähnliches kannte man bisher nicht; höchstens die im Reiche verstreuten Synagogen lassen sich vergleichen; aber sie waren national beschränkt und zugleich in ihrer Verbindung schwächer. Innerhalb der Gemeinde als religiöser waren die Nationen, Stände und Klassen wirklich ausgeglichen. Welche Gleichheit in dem gemeinsamen Besitz geistlicher, ewiger Güter liegt, kam hier wirklich zum Ausdruck. Sklaven wurden mit den einflußreichsten kirchlichen Ämtern betraut. Auch die Ehre und Würde der Frauen wurde geschützt. Von welcher Zartheit gegenüber Sklavinnen zeugen einzelne Märtyrerakten! Keuschheit war der Hauptzug in der „Weltflucht“. Aber über das alles — den Armen wurde wirklich das Evangelium gepredigt, d. h. zum ersten Male wurde eine geistige Religion allen, auch den untersten Ständen, zugänglich gemacht.

Wenn man ermessen will, was das heißt, muß man die Streitschriften des Heiden Celsus und des Christen Origenes lesen. Celsus gesteht zu, findet es aber auch in der Ordnung, daß Plato nur für die Gebildeten und Reinen geschrieben hat: ein festes Verhältnis zu den höchsten Fragen können nur die Aristokraten gewinnen. Dem gegenüber sehen die Christen das Siegel der Überlegenheit und Wahrheit ihrer Religion darin, daß sie den Menschen auf allen Stufen gilt — sie ist nicht nur die Religion der Barmherzigkeit, sondern auch der Humanität. Das 18. Jahrhundert hat nur wieder entdeckt, was das zweite christliche Jahrhundert schon besessen hatte.

Besonders beachtenswert ist es, daß die Leitung der Liebestätigkeit mit dem Kultus in die engste Verbindung gesetzt wurde. Dort, wo man himmlische Gaben empfing, empfing man auch die irdischen, und dort, wo man sich verpflichtete, Seele und Leib Gott zum lebendigen Opfer zu bringen, opferte man auch irdische Gaben für die Brüder. Welch ein Antrieb zum Geben, und wer brauchte sich zu schämen, wenn er aus der Hand Gottes nahm! Ein Tisch verband als Altar den Ausdruck der Gottes- und der Nächstenliebe. Das war die Seele des „Systems", welches die Heiden bewunderten und das zum starken Mittel der Propaganda neben der privaten Liebestätigkeit wurde. „In gemeinsamen Angelegenheiten setzen sie sich über alle Kosten hinweg", „Wenn einer von ihnen leidet, sehen sie es als gemeinsame Sache an", bezeugt der „Spötter" Lucian. Noch gab es nichts Anstaltliches; aber das Ganze, die Gemeinde, funktionierte als freie Anstalt der Bruderliebe und Hilfleistung.

Dabei wurde die Arbeit eingeschärft. Nicht als ob man in der Arbeit einen besonderen Segen erkannt hätte, wohl aber eine selbstverständliche Pflicht. Eben deshalb soll dem unbeschäftigten armen Bruder von der Gemeinde Arbeit nachgewiesen werden. „Dem Kranken Unter-

stützung, dem Gesunden Arbeit", heißt es in einer alten Schrift. Nicht einen altchristlichen Rechtssatz kann man daraus ableiten, wohl aber eine brüderliche Verpflichtung. An allgemeine vorbeugende Maßregeln gegenüber der Armut dachte allerdings niemand. Die Armut ist ein Verhängnis, das durch Almosen gemildert werden soll. Andererseits führte das tiefe Mißtrauen gegen den ungerechten Mammon niemals oder fast niemals zu prinzipiellen Maßregeln. Auch der Reichtum ist ein Verhängnis, dessen schwere Folgen man durch Liebe zu beseitigen oder doch zu mildern hat.

Die staatlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Ordnungen wurden teils anerkannt, teils geduldet. Den Kaiser und die Obrigkeit soll der Untertan, den Herrn der Sklave respektieren; umgekehrt soll der Herr, der christliche, im Sklaven den christlichen Bruder sehen. Wie sich republikanische Neigungen in der ältesten Christenheit nicht finden, so auch keine Bestrebungen zur Sklavenemanzipation. Aber — ein Tertullian hält es noch nicht für möglich, daß ein Kaiser ein Christ sein könne, und auch die Sklaverei gehört zu den Einrichtungen, die mit der bösen Welt verschwinden werden.

Der Christ soll das öffentliche und staatliche Leben möglichst auf sich beruhen lassen — wie weit er sich daran beteiligen und daran bessern dürfe, darüber gab es verschiedene Meinungen und eine verschiedene Praxis. Was man innerhalb der Gemeinde abmachen und entscheiden kann, soll nicht aufs Forum getragen werden, und von selbst verstand es sich, daß in Ehe- und Familiensachen die Kirche dem christlichen Gesetze folgte.

Im Laufe des 2. Jahrhunderts vollzog sich langsam eine folgenreiche Entwicklung. Hatte es von Anfang an freie Missionare und Lehrer gegeben, die sich besondere Entsagungen um ihres Berufes willen aufzuerlegen hatten, aber auch besondere Rechte und Ehren genossen, so ver-

schwinden diese, aber an ihre Stelle treten gewählte, amtsmäßige Vorsteher. Sie nehmen einen Teil der besonderen Verpflichtungen jener Lehrer auf sich, und man sieht in diesen eine höhere Sittlichkeit; aber sie erhalten auch die Rechte jener und werden in steigendem Maße die Leiter der Gemeinden. Die vergrößerten Gemeinden verlieren ihren alten Charakter, der auf dem freien Zusammenwirken der Gaben der Einzelnen beruhte, und wurden zu Gemeinschaften von Leitern und Geleiteten; an der Spitze der Bischof. Die Entwicklung war eine natürliche und notwendige; aber sie entfesselte doch zwei bisher gebundene Eigenschaften, die Trägheit der einen und die Herrschsucht der anderen, in deren Hände alle Gewalten und auch das Vermögen der Kirche kam. Sie richtete auch einen neuen spezifischen Unterschied in den Gemeinden auf, der ganz unabhängig war von religiösen und sittlichen Eigenschaften.

Und noch auf etwas anderes ist hinzuweisen: Die Almosen wurden nicht nur aus Bruderliebe gegeben, sondern auch an sich galt es als etwas Gutes, sich seines Besitzes teilweise zu entäußern. Die Weltflucht begann in das Werk der Nächstenliebe hineinzusprechen. Soll man sich auch hüten, darüber rigoristisch abzuurteilen — der lebendige Glaube an eine zukünftige Welt und eine zukünftige Seligkeit ist immer eine sittliche Tat, und dieser Glaube liegt hier zugrunde —, so ist doch nicht zu verkennen, daß egoistische Absichten und eine falsche Vorstellung von „Verdienstlichkeit“ nicht fehlten.

Gehen wir weiter — die Kirche, im Laufe des 3. Jahrhunderts zu einer großen vom Klerus beherrschten Anstalt entwickelt, tritt im 4. mit dem Staat in die engste Verbindung und erhält eine privilegierte Stellung in ihm.

In ihren Theorien über Eigentum und Wirtschaftsordnung wurde die Kirche immer kommunistischer, ohne

doch den letzten Schritt, die Forderung allgemeiner Preisgabe der Güter oder des wirklichen Gemeinbesitzes, vorzuschreiben. Fast alle großen Kirchenväter haben Äußerungen getan wie: „Aus dem Privateigentum entspringt aller Streit", „der Gemeinbesitz, resp. der gleiche Besitz ist die natürliche, ursprüngliche Ordnung", „Was Einer über das Notwendige besitzt, gehört den Armen", „Der Luxus der Reichen ist Raub an den Armen", „Die Armen erbitten nicht das deinige, sondern das ihrige". Aber letztlich will keiner von ihnen das Prinzip der Freiwilligkeit aufgegeben wissen. Einige, wie Lactantius, bezeichnen den Kommunismus Platos ausdrücklich als einen Irrtum, und andere tragen kein Bedenken, den Reichtum, wenn er recht gebraucht wird, in Schutz zu nehmen.

Indessen, die allgemeine Stimmung scheint doch zum bedürfnislosen Kommunismus zu streben. Wie ist das motiviert? Die Bruderliebe tritt als Motiv nicht deutlich hervor; andere Beweggründe schieben sich vor. Erstlich die antike Schätzung des beschaulichen, bedürfnislosen Lebens gegenüber dem tätigen, dazu das „Naturrecht" des Aristoteles und der „Staat" Platos, wenn man ihn auch kritisierte. Sodann die Not der Zeit, die es wie eine Erlösung erscheinen ließ, von allem mit einem Schlage loszukommen. Selbst wer sein Vermögen lieb hatte, konnte schließlich, unter dem entsetzlichen Steuerdruck verzweifelnd, es wegzuwerfen vorziehen, als sich langsam ruinieren zu lassen. Dazu, die öffentlichen Zustände waren so tyrannisch und wiederum so unsicher; die neue Kaste von Reichen, die sich bildete, häufig so unmenschlich; die alte Erbsünde der Römer, der nährige Erwerbstrieb und der Geiz, so entwickelt, daß es einem nur einigermaßen geweckten Gefühl unerträglich wurde, in solch einer Welt zu leben. Bedenkt man nun dazu das alte christliche Mißtrauen gegen den ungerechten Mammon, die Schwierigkeit, die Frage zu beantworten, wieviel man geben soll, weiter die Überzeugung,

daß alles Weggeben verdienstlich ist und zum Heile der eigenen Seele geschieht, endlich das vermeintliche Vorbild in der Bibel, der Kommunismus der Gemeinde von Jerusalem — so begreift man die kommunistisch-weltflüchtigen Neigungen.

Aber, wie bemerkt, das Ergebnis war doch nur freiwilliges Geben, Schenken, Almosen, nicht der Kommunismus, dazu — vielleicht das Wichtigste — eine gewisse Erweichung des egoistischen römischen Eigentumsbegriffs. Eigentum ist Fideikommiß, das unter bestimmten sittlichen Bedingungen steht: diese Beurteilung bahnte sich an. Es ist in der Geschichte wie in der Natur: ein scheinbar ungeheurer Kraftaufwand ist nötig, um eine neue bescheidene Frucht hervorzubringen.

Den kommunistischen Theorien entsprach das, was die Kirche selbst tat, durchaus nicht. Vielmehr erscheint sie als die große konservative Macht, die in ihrer Mitte alle alten Ordnungen und so auch die Wirtschaftsordnung schützte. Ja man kann noch mehr sagen: von allen Rechts- und Wirtschaftsordnungen des untergehenden römischen Reichs hat sie als festgefügte Anstalt zuletzt fast allein noch den Vorteil gehabt. Außer und neben ihr stürzte alles zusammen. So hat sie auch, als die Sklavenwirtschaft zu teuer wurde, als sich trotz der Bemühungen des Staates allmählich die Umsetzung von Sklaven in Hörige vollzog, vielleicht am längsten selbst Sklaven gehalten, obgleich sie ihre einzelnen Glieder zu dem guten Werk der Sklavenbefreiung anfeuerte. Sie war eben allmählich die größte Grundbesitzerin geworden, weil in den stürmischen Zeiten der Völkerwanderung aller Privatbesitz gefährdet war und sie große Privilegien genoß. Sie schützte bei dem allgemeinen Verfall („populus Romanus moritur et ridet“) die alte Kultur, sie leitete als große Versicherungsanstalt geistlicher, geistiger und irdischer Güter, alles, was noch einer Dauer fähig war, ohne eigenmächtige Umgestaltung zu

neuen Völkern über: das war — so dürfen wir heute sagen — damals ihre soziale Aufgabe. Sie reformierte nicht, sondern sie konservierte. Seit dieser Zeit hat die verfaßte Kirche bis heute ihren Beruf mehr darin erkannt, in dem Alten, Absterbenden die noch vorhandenen guten Kräfte nachzuweisen und zu bewahren, als darin, neue heilsame Kräfte zu entfesseln. An den großen wirtschaftlichen Umwälzungen jener Zeit hat sie einen bestimmenden Anteil nicht gehabt. Ihrem gewöhnlich nicht gehaltenen Zinsverbot kann man eine besondere Wirkung schwerlich zuschreiben.

Wie glich sie nun ihre Theorie und Praxis aus? Erstlich durch eine halbe Fiktion, durch den Gedanken, sie selbst sei mit ihrem Vermögen nichts anderes als eine große Armen-Versorgungsanstalt, sodann aber auch durch eine großartige Liberalität gegenüber der wachsenden Armut und in dem 4.—6. Jahrhundert auch noch durch zahllose segensreiche Anstalten für Hilflose aller Art. Diese großen Anstalten, die selbst die Bewunderung des Kaisers Julian erweckt haben, lösten allmählich die Gemeindearmenpflege ab; aber die Gemeinden verschwanden überhaupt allmählich. An ihre Stelle traten die von den Bischöfen geleiteten Parochien. Auf deutschen Boden z. B. ist ein Gemeinde-Christentum überhaupt nicht gekommen. Jene Anstalten, so heilsam sie waren, nahmen einen aussichtslosen Kampf auf mit dem Massenelend; aber das Gefühl des einzelnen Christen, daß er für die Lage seines Mitbruders verantwortlich sei, wurde immer schwächer. Je stärker die Kirche den Laien religiös bevormundete, um so egoistischer wurde er im Religiösen. Eine Kirche, die nur Kirche und nicht Gemeinde ist, isoliert auch den Frömmsten und macht ihn selbstsüchtig.

Aber man kann von der alten Reichskirche nicht sprechen, ohne den wichtigen Einfluß zu erwähnen, den sie auf die Gesetzgebung des römischen Reichs, bevor es

unterging, ausgeübt hat. Hier lag ein großer sozialer Beruf, den sie erfüllt hat. Nicht nur in flagranti traten edle und mutige Bischöfe grausamen und ungerechten Kaisern und Staatsbeamten entgegen und schützten die Unschuld, die Schwachen und Hilflosen — auch auf die Gesetzgebung haben sie von den Tagen Konstantins an den heilsamsten Einfluß ausgeübt. Aus dem römischen Gesetzbuch Justinians könnte ich Ihnen eine lange Reihe von Gesetzen aufzählen, die sittliche Hebung ganzer mißachteter Stände, die Heiligkeit der Ehe, den Schutz der Schwachen, Kinderfürsorge, Gefangenenpflege, öffentliche Sittlichkeit, Sonntagsruhe, ja auch Eigentumsfragen betreffend, die unter der Einwirkung der Kirche entstanden sind.

Aber trotz dieses Einflusses — die Verbindung von Kirche und Welt wurde doch von den Frömmsten als ein Übel empfunden. Aus isolierten Asketen bildeten sich asketische Gemeinschaften. Das Mönchtum wächst seit dem Ende des 3. Jahrhunderts auf, der Stand des „apostolischen Lebens", der Vollkommenen, zur sicheren Rettung der eigenen Seele, aber auch im Sinne christlicher Freiheit. Die Weltkirche erkennt sie an, und sie lassen die Weltkirche als ein christliches Gebilde zweiter Ordnung gelten. Damit ist besiegelt, was längst vorbereitet war, der Verzicht darauf, das höchste christliche Lebensideal, wie man es verstand, wirklich in das Leben der Nationen einzuführen. Dieses Mönchtum, aus der heiligen Indifferenz geboren, ist ursprünglich kein karitativer Faktor und ist auch lange Zeit hindurch kein solcher geworden; aber ein wirtschaftlicher wurde er bald, und zwar in einem ganz anderen Sinn als man es erwartet.

Die Kirche kommt zu den Germanen, und an die Stelle der Römer treten die Romanen. Erst diese Völker sind die Kinder der katholischen Kirche. Darum kommt auch erst im Mittelalter die Theorie und die Praxis der Kirche

zur wirklichen Herrschaft: nicht mehr steht die antike Gesellschaft neben ihr. Ideen, sämtlich im Jenseits wurzelnd, bestimmen das geistliche und geistige Leben; die Furcht vor dem Jenseits und dem Fegfeuer und die Hoffnung regieren. Die heilige Indifferenz gegen die Welt und die Angst um das individuelle Seelenheil lassen den Gedanken des selbständigen Rechts des Diesseits nicht aufkommen. Man ist davon durchdrungen, daß das Irdische nur Mittel, Form, Hülle, wo nicht Schlimmeres ist. Wer überhaupt sann und dachte, lebte im Jenseits — wie genau kannte man es! — daneben lebte man mit bösem Gewissen in naiver Sinnlichkeit.

Alle irdischen Verhältnisse sind korporativ gestaltet; der einzelne ist fast nur Repräsentant des Standes, dem er angehört. Wehe dem fahrenden Volk! Geherrscht wurde mit Kraft, der Beherrschte ist in der Regel auch der Versorgte und hält seinen Dienst für Naturbestimmung. Nur die Ungleichheit des Vermögens und die Willkür seiner Verwaltung bringt einen Zug der Freiheit und Mannigfaltigkeit in die eherne soziale Kastenordnung. Eben deshalb wird dieses unfügsame Element beargwohnt, zumal der Handel.

In den langsamen Verlauf der wirtschaftlichen Entwicklung von der primitiven Naturalwirtschaft bis zur Geldwirtschaft greift die Kirche nicht ein; vielmehr umgekehrt — sie wird als große Besitzerin durchgreifend von ihr bestimmt. Selbst vom Mönchtum gilt das. Man kann die großen Reformen des abendländischen Mönchtums, wie das Uhlhorn jüngst gezeigt hat, auch als die Exponenten der wirtschaftlichen Entwicklung auffassen. So bedeutet das Klosterwesen von Clugny eine große wirtschaftliche Reform in Frankreich, nachdem das Frankreich der Karolinger zerstört war. Nur große Mönchsunternehmungen konnten als Großgrundwirtschaften in vielen Teilen des Reichs der Bevölkerung eine neue Existenz bereiten. Die

Formen, welche die Bettelorden annahmen, entsprachen dem aufstrebenden Städtewesen und der Geldwirtschaft. Die großen Klosterverbände sind für manche Gegenden landwirtschaftliche Ringe gewesen mit patriarchalischer Fürsorge für die Eingeborenen. Und überall gehören bis zum 13. Jahrhundert die Kleriker und Mönche zum Herrenstand. Was sie an Kulturarbeit und Liebestätigkeit geleistet haben, entsprang in der Regel nicht dem Motiv der Bruderliebe, sondern der Absicht, sich auch wirtschaftlich als die Herren und Patrone zu behaupten.

Die Kirche, nun vollständig zu der über allen stehenden hierarchischen Anstalt entwickelt, bleibt dabei, dem einzelnen ein ganz anderes Verhalten gegenüber dem Besitz vorzuschreiben, als sich selber, und sie deckt diesen Widerspruch noch immer durch die Fiktion, daß sie die Caritas selber sei. So lange sie in ihren großen Päpsten für Recht und Gerechtigkeit eintrat und wirklich eine sittigende und erziehende, helfende und schützende Macht war, ertrug man den Widerspruch.

Durch ihre Theologen läßt sie den Gemeinbesitz als die natürliche, paradiesische Ordnung verkündigen, leitet diesen Gedanken in der Regel zu dem anderen der Besitz- und Bedürfnislosigkeit über, preist das in freiwilliger Armut beschauliche Leben und sieht in der Arbeit vor allem eine Sündenstrafe. Wie kann sie aber in der Praxis der unfreiwilligen Armut als einem Übel energisch begegnen, wenn sie die freiwillige für ein Gut erklärt, und wenn sie die unfreiwillige für notwendig erachtet, damit das verdienstliche Almosen möglich sei! Wie kann sie Arbeit und Tätigkeit befördern, wenn sie dem Ideal der Beschaulichkeit noch immer nichts überzuordnen weiß! Nur das Almosen bleibt übrig; denn nur die Existenz des Elends in der Welt verschafft den Tätigen und Besitzenden die Möglichkeit, selig zu werden! Ein Fortschritt hier ist insofern versucht, als man sich bemüht, nun genau anzugeben, wie

weit eine wirkliche Rechtspflicht des Gebens für den Besitzenden reicht. Eine solche wird anerkannt, und das ist hochbedeutsam. Aber die Bestimmungen, die man traf, blieben auf dem Papier, führten in eine pharisäische Kasuistik und stumpften den sittlichen Nerv ab. Sie erzeugten die Illusion, als habe man genug getan, wenn man dem Nächsten in der äußersten Not einen kleinen Teil des Überflusses gebe. So hatten es jene Scholastiker nicht gemeint, die in kühnen Strichen das Bild eines christlich-sozialen Staates zeichneten; aber so wurde es von vielen verstanden. Wie lehrreich ist es, daß der einzige Versuch, den wir in der Kirchengeschichte kennen, den Umfang der Liebespflicht und Vermögensentäußerung als Rechtspflicht zu bestimmen, die Liebe beschränkt und gelähmt hat!

Was sich aus dem allen entwickelte, war eine fortschreitende Erweichung des Eigentumsbegriffes, dabei ein massenhaftes Almosengeben, eine unzweckmäßige Güterverschleuderung. Daß durch Almosen dem Pauperismus nicht abzuhelfen sei, dafür leistet das Mittelalter den Beweis. Doch hat die Caritas gerade damals häufig den Bann der heiligen Indifferenz und der „Verdienstlichkeit“ durchbrochen. Immer wieder traten große geheiligte und opferfreudige Personen auf, die nicht nur Buße predigten, sondern auch Barmherzigkeit. Eine Kette von solchen läuft vom 11. Jahrhundert bis zum 15., bis zu Savonarola. Sie taten das, was heute unsere Opferfreudigen nur selten tun: sie lebten selbst wie die Armen. Aber doch — die Frommen und Barmherzigen suchten Wunden zu heilen, die sie selbst absichtlich offen hielten, und die Hilfleistung von Person zu Person schob bald wieder einer auf den andern ab, bis sie bei den Niedersten hängen blieb.

Der Umschwung beginnt im 14. Jahrhundert. Dem Übergang zur Geldwirtschaft kommt die Kirche mit ihrer Naturalwirtschaft nicht nach. Die Klöster als große Gutswirtschaften verarmen. Die römische Kurie verwandelt

sich allmählich in ein unzweckmäßig geleitetes Finanzinstitut. Hierher gehört der Aufschwung, den das Ablaßwesen nimmt. Die Völker und die Laien entdecken endlich den Widerspruch zwischen der Predigt der Kirche und ihrem wirklichen Verfahren. Als Finanzinstitut kommt die Kirche in Mißkredit.

Gleichzeitig begannen sich die Anschauungen in bezug auf Arbeit, Besitz und Armut langsam zu ändern — nicht prinzipiell, sondern unter dem Druck geänderter Verhältnisse. Ein dunkles, aber gebieterisches Bewußtsein entsteht von einer notwendigen sittlichen Aufgabe, die nicht in der Zelle gelöst werden kann. Schon die Bettelmönche sind keine Mönche mehr. Sie stehen und arbeiten in der Welt. Der Antrieb wirkt weiter. Ein Halbes-, ja ein Viertels-Mönchtum entsteht — freie fromme Genossenschaften, die einen Teil der mönchischen Regeln auf sich nehmen, aber für andere in mannigfaltiger Weise arbeiten: einem Armen ein Süpplein geben ist besser als tatenlose Beschaulichkeit.

Jetzt dämmern auch, indem sich die Staaten und Völker von der verweltlichten Theokratie Roms emanzipieren, die besonderen und selbständigen Pflichten auf, welche Staat und Stadt für die irdische Wohlfahrt ihrer Bürger haben. Sogar ein Zweig der scholastischen Theologie geht auf diese Gedanken ein. Dazu arbeitet sich aus den Ständen und Kasten des Mittelalters die einzelne Persönlichkeit, ihr Recht und ihr Wert hervor. Man beginnt in den Städten unter dem Segen frischer Arbeit und unter dem Druck der Notwendigkeit einzusehen, daß die irdische Wohlfahrt ein Gut ist, daß sie einen selbständigen Wert hat und doch auch mit dem Sittlichen und Ewigen in Verbindung steht. Damit bekommt die Hilfleistung wieder ein einfaches Ziel und fordert neue Methoden. So ist die Reformation auch auf dieser Linie vorbereitet.

Aber alles ist doch noch niedergehalten durch die Furcht vor dem Jenseits und die Idee der Verdienstlich-

keit, der man bei allem Suchen und Tasten nichts entgegenzustellen vermag. Einige Ansätze zur bürgerlichen Armenpflege abgerechnet, ist noch am Ende des 15. Jahrhunderts alles in bezug auf soziale Hilfleistung äußerlich so wie im 13. Jahrhundert. Noch immer ist das Betteln ein Stand, „Arbeit“ und Kunst; noch immer ist die Arbeitsscheu, von den zahlreichen Feiertagen gleichsam legitimiert, das verbreitetste Laster. Das sittliche Bewußtsein hat noch keine neue Stellung zu Elend und Not gewonnen. Die großen Besitzverschiebungen beim Übergang zur Geldwirtschaft, das ungeheure Schwanken der Preise, der Verfall, in den ganze Klassen gerieten und wiederum ihr Aufstreben und Sich-selbst-fühlen ruft große Krisen hervor. Die Aufständischen ergehen sich in zornigen Flüchen über die Kirche und sehen in den herrschenden Zuständen in Staat und Kirche das Reich des Satans und des Antichrists. Aber das Ideal, das sie dem entgegensetzen, ist besten Falls das alte kommunistische Ideal, mit dem es die Kirche längst im Mönchtum versucht hatte, in der Regel aber ein naives seltsames Gemisch von franziskanischer Bedürfnislosigkeit und irdischer Begehrlichkeit, das mit Gewalt durchgesetzt werden soll, weil das Ende nahe ist. Erst am Schluß der Periode klärt sich einiges zu erfüllbaren, zukunftsreichen Forderungen ab.

Die Reformation tritt ein. Im Politisch-Sozialen folgt sie ganz den Zuständen, wie sie sich im Lauf zweier Jahrhunderte gebildet hatten. Man kann die sozialwirtschaftlichen Anschauungen der Reformation fast von dorther konstruieren. Aber das Neue ist, daß sie aus dem Evangelium legitimiert werden und dadurch ein religiöses Fundament erhalten. Welches sind die Ideen, und wie gestaltete sich die Praxis?

Die Theorie ist von Luther ausgesprochen in seinem Sermon von den guten Werken, in der Schrift an den christlichen Adel, in dem Büchlein von der christlichen Freiheit und sonst. Erstlich — auch er würdigt das Grund-

element, was sich in der alten Kirche und im Mittelalter als „heilige Indifferenz“ darstellte, aber er faßt es in der einfachsten, reinsten und kräftigsten Gestalt, nämlich als unerschütterliche Zuversicht zu Gott, als Gottvertrauen; eben darum erscheint es nicht nur als ein quietistisches, weltflüchtiges, sondern auch als ein aktives, überweltliches Element: ein Christenmensch ist im Glauben ein freier Herr über alle Dinge. Das ist das eine. Das andere aber ist die Rückkehr zur Nächstenliebe aus dem selbstsüchtigen Raffinement der Almosen. Der Begriff der Nächstenliebe wird wieder vereinfacht, aber eben dadurch vertieft: „ein freiwillig und fröhlich Leben dem Nächsten zu dienen umsonst“. Der Verdienstlichkeit der guten Werke werden die Wurzeln abgeschnitten; denn Gott will mit uns nicht anders handeln, denn durch Gnade und Glauben. Damit wird die isolierte Schätzung der Almosen und guten Werke aufgehoben; sie empfangen ihre Stellung in dem stetigen, gemeinnützigen Wirken im Beruf, wenn der Mensch nicht sich selber, sondern Gott und seinem Nächsten lebt. Ein Christenmensch ist in der Liebe ein Knecht aller Dinge. Aber auch den untrennbaren Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe weiß Luther zu würdigen. Er faßt ihn nur inniger: jeder weltliche Beruf, im Glauben geübt und dem gemeinen Nutzen dienend, ist ein Gottesdienst. Alle Liebestätigkeit, alle soziale Fürsorge wird zum Spezialfall in einem Verhalten, das stetige Gesinnung sein soll und im Beruf seine Sphäre hat. Wie Luther sich über die Menge nutzloser Almosen ereifert, so ereifert er sich auch gegen die „Liebe“, die die äußerste Not abwartet und sich auf die Erfüllung minimaler Rechtspflichten beschränkt. Dabei erkennt er irdische Güter als Güter an, wenn auch als geringe; auch würdigt er die Arbeit, wenn sie im rechten Sinne geschieht, höher als die mittelalterlichen Theologen. Sie ist nicht nur negotium, Mangel an otium, sondern ein fröhliches Tun.

Aus solchen Überzeugungen mußten neue Grundsätze für die soziale Aufgabe folgen. Ich nenne nur die wichtigsten: Erstlich, es soll wirklich geholfen werden, Hilfe ist das letzte und einzige Ziel; zweitens, es soll nur den Hilflosen, nicht den Arbeitsscheuen gegeben werden; drittens, es soll zweckmäßig und nicht in Überfluß geholfen werden; viertens, es soll geregelt geholfen werden; fünftens endlich, zu solcher Hilfleistung ist vor allem die bürgerliche Gemeinde, die Obrigkeit, kurzum die irdische Gewalt verpflichtet; denn sie ist von Gott mit der Sorge für die irdische Wohlfahrt betraut; aber sie selbst soll sich als ein christlicher Stand wissen und betätigen.

Mit dem allen ist wirklich in der Reformationszeit ein gewisser Anfang gemacht worden. Hier und dort wurden die vorhandenen Mittel konzentriert, wurde ein „gemeiner Kasten“ errichtet, wurden Armenpfleger eingesetzt, Armensteuern auferlegt. Aber — man kann es leider kurz sagen: es wurde schließlich nichts Erhebliches geschaffen; ja man muß noch mehr sagen: die Katholiken haben Recht, wenn sie behaupten, nicht wir, sondern sie hätten im 16. Jahrhundert einen Aufschwung des karitativen Lebens erfahren, und im Gebiete des Luthertums sei es mit der sozialen Fürsorge bald schlimmer bestellt gewesen, als es vorher war. Woher diese niederschlagende Erscheinung? Wie ist es gekommen, daß die Bewegung, welche neue und bessere Grundsätze aufgestellt hat, faktisch zunächst gar nichts gebessert hat?

Aus den Antworten auf diese traurige Frage können wir noch heute sehr viel lernen.

Zunächst muß man sich erinnern, daß Luther bei aller hoher Schätzung, die er von Anfang an für den Staat und die Obrigkeit gehabt hat, doch ursprünglich die erneuerte Kirche schlechthin auf der Gemeinde erbauen wollte. Gemeindebildung auf genossenschaftlicher Grundlage, auf den Prinzipien christlicher Freiheit, Brüderlichkeit und Gleich-

heit schwebte ihm vor. Das nationale Element — aber die Nation war das römische Reich deutscher Nation — sollte dabei auch zum Ausdruck kommen, und eine Verbesserung der gesamten wirtschaftlichen und kulturellen Lage, eine Hebung der gedrückten Stände war ins Auge gefaßt. Für ihn waren das freilich keine selbständigen Ideale; vielmehr war es ihm gewiß, daß sie sich mit der Wiederherstellung des Evangeliums wie von selbst verwirklichen würden. Er konnte sie daher auch zeitweilig preisgeben und sich gedulden, wenn's sein mußte: nur das Evangelium sollte freie Bahn erhalten.

Aber er durfte nicht erwarten, so verstanden zu werden. Kam doch seine Botschaft großen Ständen entgegen, die unter Druck und Not seufzten, aber nicht mehr knechtisch genug waren, sie zu ertragen — der süd- und mitteldeutsche Bauernstand und der niedere Handwerkerstand. Und grade damals hatten sich die Ansprüche geklärt und schienen jene Stände würdig und stark zu sein, um von den bevorzugten Klassen der Gesellschaft etwas fordern zu dürfen — eine berechtigte Stellung unter ihnen. Damals schien das Ideal der Verwirklichung nahe, alle Stände zu einer großen brüderlichen Vereinigung zusammenzuschließen, die Privilegien der Geistlichkeit, des Adels, der Zünfte zu verkürzen und die Nation auf neuer sozialer Grundlage zu bauen. Wie mußten die Gedrückten den Schriften Luthers zujubeln, wie dem Manne, der der geplanten Befreiung die Bestätigung durch das Evangelium gab! „Gott will es", das lasen sie aus jenen Schriften heraus.

Sie wissen, wie es endete. Die Schuld liegt bei allen; aber die größere Schuld liegt bei den Fürsten, Herrn und Städten, die die revolutionär gewordene Bewegung in Strömen von Blut untergehen ließen. Und auch Luther ist nicht schuldlos. Man mag eine feine Grenze ziehen und sagen: er hatte nicht Schuld, sondern er war schuld. Man mag die Gegenfrage aufwerfen, wie er hätte handeln

sollen: Eines ist gewiß — der deutsche Staat, die deutsch-evangelische Kirche haben vom Bauernkrieg her noch eine Schuld einzulösen und eine Verpflichtung zu erfüllen. Ein großer Moment ist, wenn nicht alles täuscht, damals verabsäumt worden.

Das Programm, auf der breiten Basis der Gemeinde die Kirche zu bauen und die gleichberechtigten Stände in ihr zu brüderlicher Einheit zu verbinden, fällt dahin: die weltliche Obrigkeit, die Fürsten, und — die Theologen sollen die neue Kirche, die man plötzlich hatte, einrichten und leiten.

Aber wenn man die ursprünglichen Ideale auch preisgab, wie ist es gekommen, daß man im Sozialen so bitter wenig erreichte, ja sogar teilweise hinter der Vergangenheit zurückblieb? Warum haben jene oben bezeichneten Grundsätze nicht wenigstens eine spärliche Frucht gebracht? Eine Reihe von Gründen hat hier zusammengewirkt. Erstlich waren die Theologen einseitig auf die reine Lehre bedacht, und ihr Grundsatz, daß alle Werke doch immer unvollkommen bleiben, stählte die Kraft und Opferwilligkeit nicht. Der Gedanke der Verdienstlichkeit war mit Recht ausgeschlossen; aber zu einem höheren Gedanken mußte erst erzogen werden. Der Träge und Selbstsüchtige ließ es sich gern sagen, daß Gott sich aus guten Werken nichts mache. Sodann fehlte bald, weil die Gemeinde fehlte, auch die Genossenschaft; ohne Genossenschaft läßt sich aber im großen nichts erreichen. Man gewöhnte sich daran, daß die hohe Obrigkeit alles zu tun habe, und diese tat immer weniger. Weiter steigerte sich nach dem Bauernkrieg wieder die allgemeine Not. Die Masse der freiwilligen und unfreiwilligen Müßiggänger war ungeheuer, und in dem unfreien Volk ließ sich keine Freude an der Arbeit erwecken. Ferner war die finanzielle Lage der lutherischen Landeskirchen bald eine sehr kümmerliche. Ohne eigenes Vermögen, bald nur Dependenzen des Staates, mußten sie

oft zufrieden sein, wenn nur Pfarrer und Schulen eine kümmerliche Dotation erhielten. Der „gemeine Kasten", wo er bestand, schrumpfte zusammen; die direkte Armenpflege, ohne Erfahrung und ohne geschulte Kräfte unternommen, wurde wieder von einem zum andern geschoben, bis sie erlosch. Weiter — mit dem neuen Fürstenrecht und der Rezeption des römischen Rechts dringt auch der römische Eigentumsbegriff wieder ein und verdrängt die ältere bessere Einsicht. Endlich — geistige Verarmung und Verkrüppelung ist überall die Signatur der Epigonen des Luthertums. Sie haben überall den engsten Horizont: wie konnte da in irgend welcher Richtung etwas Bedeutendes geschehen! Das war der Zustand, als der dreißigjährige Krieg ausbrach, der unsere Nation nahezu um ihre Existenz gebracht hat.

Aber man darf bezeugen, daß es auf reformiertem Boden viel besser aussah als auf lutherischem. Die Reformierten hatten Gemeinden; sie waren im Handeln energischer, weil sie sich nicht ausschließlich auf die Predigt des reinen Worts beschränkten, und weil sie in der Regel nicht in der Lage waren, der weltlichen Obrigkeit zu vertrauen. Sie entnahmen dem Neuen Testament auch Gesichtspunkte und Einrichtungen für das kirchlich-soziale Handeln; sie erweckten das echte Diakoneninstitut wieder; sie suchten im Gegensatz zum Katholizismus wirklich eine neue christliche Gesellschaft zu erziehen und haben sie erzogen.

Erscheinungen wie das Leben der reformierten Flüchtlingsgemeinden, wie die Presbyterianer in Schottland, die Hugenotten Frankreichs, hat der lutherische Protestantismus zunächst nicht hervorgebracht. Weit über bloße Armenpflege und Fürsorge hinaus ist dort ein evangelisches Volk erwachsen, in welchem die Religion die Stände zu einer brüderlichen Vereinigung zusammenband und wirklich eine neue gemeinsame soziale Lebensordnung ohne

Kommunismus schuf. Ja die Puritaner, die die Neu-England-Staaten gegründet haben, haben Generationen hindurch den Beweis geliefert, daß ein Gemeinwesen auf Erden möglich ist, in welchem Religion und Sittlichkeit so mächtig sind wie das Recht.

Bei uns in Deutschland war die nächste Folge des dreißigjährigen Krieges eine ungeheure Steigerung der Klassen- und Ständeunterschiede und die Durchführung des auf den Adel sich stützenden Absolutismus. Vielleicht konnte nur so das Minimum von Kultur geschützt werden, welches man noch besaß. Dann aber zeigte sich, daß in der lutherischen Kirche doch noch Kräfte vorhanden waren, und daß sie gleichsam latente Schätze besaß, die nur gehoben zu werden brauchten. Damit sind wir bereits zu den Wurzeln unserer gegenwärtigen Zeit vorgeschritten; denn noch heute stehen wir in der Entwicklung, die mit dem Aufkommen des Pietismus einerseits, der Aufklärung andererseits begonnen hat.

Der Pietismus hat das Bewußtsein und die Verpflichtung zur Liebestätigkeit im Protestantismus wachgerufen. Indem er die Religion ernst und persönlich nahm und sie erwärmte, kam auch sofort wieder der Nächste in Sicht. Die Väter des Pietismus haben den mächtigen Antrieb zur Liebestätigkeit und Armenfürsorge gegeben, sowohl zur bürgerlichen, wie zur privaten und genossenschaftlichen. Was bis heute an christlicher Liebestätigkeit von christlichen Vereinen geleistet worden ist und noch geleistet wird, hat zum größten Teil dort seine Wurzeln. Aber seine Grenzen hat sich der Pietismus stets ziemlich enge gesteckt und auch die Mittel hat er einseitig ausgewählt. Mit dem Anstaltlichen wollte er es zwingen. Die Gemeindeorganisation, die allerdings nur in kümmerlichster Form bestand, ließ er beiseite. Daß man nicht Virtuosen, sondern geschulte Kräfte brauche, wurde ihm nicht klar,

und daß es gelte, das Volk zu erziehen und zu heben — die Größe dieser Aufgabe kam selten in seinen Gesichtskreis (— freilich, wo war damals das deutsche Volk!). Es bedurfte einer anderen Kraft, um diese Aufgabe hervorzutreiben.

Vielleicht gibt es in der ganzen Geschichte keinen merkwürdigeren Prozeß als die Entstehung der Aufklärung seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und die Geschichte ihrer Wandelungen bis zum Sozialismus der Gegenwart. Das, was man das Umschlagen der Entwicklung nennt, läßt sich hier mehr als einmal beobachten.

Die Entwicklung setzt ein mit der Idee des absoluten Staates — zunächst im Sinne der absoluten Fürstengewalt — und mit dem Gedanken des souveränen Rechts und der Pflicht des Staates, für die Wohlfahrt seiner Bürger zu sorgen. Unter dem Druck dieser Idee wird vollends zerrieben, was an ständischen Rechten, an geschichtlichen Gebilden und Formen noch vorhanden war — nur was zum Hof gehört, ist ausgenommen. Aber eben aus ihrem Untergang steigt, wie ein Phönix aus der Asche, die Idee des Menschen hervor. Das was schon antike Philosophen für das natürliche System gehalten, was im 15. und 16. Jahrhundert erobert zu werden schien, um unter den theologischen Kämpfen rasch wieder zu verschwinden, fand jetzt einen Boden, die Menschenrechte, und ein begeisterter Prophet verkündete sie und legte sie aus, Rousseau. Wie sie auch immer aufwuchs: die Idee war da, sie setzte sich durch und sie hob alle Ideale, die bisher in der Religion gegolten hatten, aus dem Medium der Weltflucht und des Pessimismus heraus, um sie mit dem Schimmer des freudigsten und zuversichtlichsten Optimismus zu bekleiden; sie hob sie aus der gewordenen Geschichte heraus, um sie in einer erst werdenden zu verwirklichen. Nur ein Schritt, und dann ist's geschehen! Wenn sich der einzelne, wenn sich die Völker nur auf sich selbst besinnen, wenn sie nur wollen, so können sie mit einem Schlage glückselig werden,

kann jeder einzelne sich frei entfalten und die höchste Wohlfahrt erringen, um dann gern und freudig dem ebenso frei entwickelten Bruder die Hand zu reichen: Freiheit, Humanität, Glückseligkeit. Dieses Evangelium wurde verkündigt — und unser Vaterland war bettelarm, die unteren Stände rechtlos, geknechtet, ungebildet, immerfort dem Verhungern nahe! Zuerst spielte der Adel mit dem neuen Ideal; aber gleichzeitig griff es mächtig in die Literatur ein, und dann faßte es im Bürgertum Wurzel, um in dem entwickeltsten Lande, in Frankreich, sich mit Gewalt durchzusetzen und alle Völker allmählich zu durchdringen.

Man mag im übrigen urteilen wie man will, ein Doppeltes wird uns allen gewiß sein: erstlich, daß uns das 18. Jahrhundert unverlierbare Güter gebracht hat, das Recht und die Würde jedes einzelnen Menschen und die Humanität, Güter, die auch das Evangelium enthält und die Reformation wiedererweckt hat, ohne daß sie imstande gewesen ist, sie durchzusetzen; zweitens aber, daß die Begründung jener Güter, wie sie die Aufklärung gab, hinfällig ist, ferner daß sie niemals erworbene sind, sondern immer eine Aufgabe einschließen, und daß ihre Durchführung Opfer erheischt, materielle und persönliche Opfer, von denen sich die Aufklärung nicht hat träumen lassen. Sie verkannte, daß kein geringerer Widerstand dem „glückseligen Menschen“ gegenüber steht, als der Mensch selbst, nämlich der natürliche, selbstsüchtige Mensch.

Wir streiten mit der Aufklärung nicht um das Recht jener Güter — im Gegenteil, wir bezeugen dankbar, daß sie ihre Anerkennung durchgesetzt hat, und daß eine Fülle heute geltender, uns selbstverständlich dünkender sozialpolitischer Überzeugungen, Gesetze und Institutionen auf sie zurückzuführen ist. Sie erst hat uns wirklich aus dem Mittelalter herausgeführt; sie hat das Aussehen der Gesellschaft geändert vom Palast bis zur Hütte. Beschämt gestehen wir, daß etwas Wahres an dem Paradoxon des

Dichters ist, Rousseau habe aus Christen Menschen gemacht. Aber wir streiten mit dem Geist, in welchem die Aufklärung gearbeitet hat und noch arbeitet. Wir bestreiten ihr Naturrecht als eine gefährliche Illusion — der hilflose Mensch wird mit keinem Rechte geboren, sondern seine Existenz hängt davon ab, daß er Liebe findet. Wir halten ihrem einseitigen Interesse an der irdischen Wohlfahrt höhere Interessen entgegen, die Gesundheit der Seele, den lebendigen Gott und die ewigen Güter. Wir bekämpfen endlich ihre Blindheit, die nicht sieht, daß alle ihre Ideale zu hohlen Schemen oder gradezu zu furchtbaren Mitteln einer allgemeinen Zersetzung werden müssen, wenn nicht die Selbstsucht im Menschen gebrochen wird und ihm gewaltige, freudige Kräfte des Guten zugeführt werden. Ja wohl — sagt man — der Altruismus, und der stellt sich von selbst durch das wohl verstandene Interesse oder durch eine gewisse angeborene Gutmütigkeit oder durch den Geselligkeitstrieb ein, wenn nur die allgemeinen Existenzbedingungen besser werden. Das ist von allen Unwahrheiten die schlimmste und der ärgste Betrug. Noch warten wir auf den Entwurf einer Wirtschaftsordnung, bei dem nicht die Selbstsucht ihre Rechnung finden könnte oder die die Menschenliebe erzeugt wie ein Naturprodukt. Das predigt uns doch die französische Revolution und alles, was wir seitdem erlebt haben, daß die sich selbst überlassene Aufklärung kein dauerndes Gebilde schafft, und daß die schrankenlose Freiheit nicht baut, sondern zerstört. Erst als man den geschichtlichen Faden wieder aufnahm, an die Religion, das Recht, die Sitte wieder anknüpfte, konnte dem, was berechtigt und wertvoll an den Ideen der Aufklärung war, Gestalt und Dauer gegeben werden.

Wie das in den ersten zwei Dritteln unseres Jahrhunderts geschah, war freilich nicht erhebend. Langsam unter unendlichen Erschwerungen mußte einer bösen Reaktion der Fortschritt abgerungen werden. Das Kirchentum stand

dabei gewöhnlich auf der falschen Seite. Die Erinnerung daran ist in der Nation noch heute lebendig; sie spielt auch in die wirtschaftlichen Kämpfe der Gegenwart hinein. Es stünde heute vieles besser im Verkehr der Stände und mit den öffentlichen Zuständen, wenn dieser schwarze Schatten nicht auf der nächsten Vergangenheit läge. Selbst der große, herrliche Aufschwung, den die kirchliche Liebestätigkeit in unserem Jahrhundert extensiv und intensiv genommen hat, vermag ihn nicht zu bannen. Wie vor dem Bauernkriege ist nach den Freiheitskriegen ein großer Moment für unsere Nation verscherzt worden. Das hat eine ähnliche Stimmung erzeugt wie damals und auch der Kirche Tausende entfremdet. Unterdessen vollzog sich in einem Zweige der Aufklärung ein vollkommener Frontwechsel.

Daß die schrankenlose Freiheit, solange die Menschen mit verschiedenen Kräften begabt oder ausgestattet sind, notwendig zur vollkommensten Unterdrückung des Schwächeren führen müsse — diese einfache Wahrheit war endlich erkannt worden. Gleichzeitig wurde unter dem Eindruck der Naturwissenschaft, die auch die einzige und wahre Menschenwissenschaft sei, von den Idealen Rousseaus alles vollends abgestreift, was sich nicht auf die sinnliche Existenz bezieht. Der Kampf ums Dasein wurde das souveräne Schlagwort. Diese Entwicklung führte, indem wie am Anfang die Idee des absoluten Staates noch einmal Dienste tat, zu einem Umschlag: aus dem Individualismus heraus bildete sich die Forderung des Sozialismus als des einzig möglichen Mittels, die direkt auf dem Wege der schrankenlosen Freiheit d. h. des Anarchismus nicht zu erreichenden Ansprüche des Individuums zu befriedigen. Unsere heutige Sozialdemokratie ist — mindestens zu einem Teile — nichts anderes als eine ernüchterte und dropierte Form des Individualismus des 18. Jahrhunderts, die kein anderes höchstes Ideal kennt als die irdische Wohlfahrt

des einzelnen und keine anderen Kräfte als den Selbsterhaltungstrieb und das allgemeine Stimmrecht. Das „Soziale“ ist teils Maske, teils Hebel für den schrankenlosen irdischen Glückseligkeitstrieb des einzelnen. Doch diese Schlußentwicklung, unter dem Zeichen der Maschine und des allgemeinen Weltverkehrs rapid verlaufend, ist uns allen bekannt.

Was ist nun in der Gegenwart unsere Situation und Aufgabe?

III.

Man darf sagen, daß die soziale Aufgabe der Kirche in der Gegenwart neu ist und brennender als in der Vergangenheit: nicht weil Armut und Elend größer sind als früher — das ist mindestens nicht nachweisbar —; nicht weil die kirchliche Liebestätigkeit lässiger ist als früher — das Gegenteil ist der Fall —, auch nicht weil opferfreudige und geschulte Helfer minder zahlreich sind als früher — sie sind zahlreicher als je. Aber wie läßt sich dann noch behaupten, die Aufgabe der Gegenwart sei neu und brennender als in der Vergangenheit? Nun — neue brennende Aufgaben erscheinen in der Geschichte niemals auf den Tiefpunkten absteigender Entwicklungen. In der Dumpfheit und dem Elend eines solchen Daseins muß vielmehr alle Kraft angespannt werden, um wenigstens den Rest des alten Besitzes noch zu erhalten. Nur ein irgendwie fortschreitendes Zeitalter vermag die Verpflichtung eines höheren neuen Aufschwungs zu empfinden. So sind es auch in der Gegenwart die Fortschritte, die wir bereits gemacht haben, die uns neue Aufgaben aufdrängen. Ich will diese Fortschritte kurz bezeichnen und hoffe, dabei keinem Widerspruch zu begegnen:

Erstlich, wir haben es nicht mehr mit bevormundeten, sondern mit gleichberechtigten — zum Teil freilich hilflosen — Ständen zu tun, und ein gewisses Maß von Bil-

dung ist Gemeingut geworden. Dieser Punkt bedarf keiner weiteren Ausführung. Es stellt sich in ihm der ungeheure Fortschritt des letzten Jahrhunderts dar. Hilfeleistung in Form patriarchalischer Fürsorge der oberen Stände für die unteren ist nur noch in engen, abgelegenen Kreisen oder unter besonderen Bedingungen möglich. Wie vor dem Gesetz die Stände auf dem Fuße der Gleichheit miteinander verkehren, so hat sich auch im Leben ein solcher Verkehr, sei es ein freundlicher, sei es ein feindlicher, immer mehr angebahnt. Die Gleichheit der politischen Rechte und die Verbreitung der Bildung leisten ihm fortwährend Vorschub. Um so einschneidender trennt die Verschiedenheit des Vermögens (Kapitalbesitzer und Arbeiter, die sich gleichsam unpersönlich gegenüberstehen), und um so unerträglicher wird der Zustand, daß ganze Klassen der Bevölkerung, die eine gute Schulbildung genossen und durch sie eine lebendige Empfindung für die Segnungen der Kultur empfangen haben, wirtschaftlich so beengt sind, daß sie von jenen Segnungen nur weniges für sich zu gewinnen vermögen und außerdem die kleinste Störung imstande ist, sie zu ruinieren.

Zweitens, Pflicht und Gewissen in bezug auf die Wohlfahrt aller Glieder der Gesellschaft sind geschärfter als früher — das ist ein unverkennbarer und gewaltiger Fortschritt, und wer ihn nicht innerlich mitmachen will, dem wird er aufgezwungen. Dazu kommt, daß wir Armut und Elend in einem anderen Sinne wie früher für eine schwere sittliche Gefahr zu halten gelernt, zugleich aber erkannt haben, daß ohne vorbeugende Maßregeln nichts durchgreifend gebessert werden kann. Die Verpflichtung, die uns aus diesen Erkenntnissen erwächst, ist eine ganz neue. Kein vergangenes Zeitalter hat sie so empfunden. Wie in der Heilkunde die Hygiene (die vorbeugenden Maßregeln) immer mehr in den Vordergrund tritt, so auch auf dem sozial-wirtschaftlichen Gebiete.

Drittens, wir haben überall heute die große Macht der Weltwirtschaft vor uns; sie zieht alles in sich hinein; sie macht sich in dem abgelegensten Weberdorf fühlbar; sie löst alle überkommenen Verhältnisse auf oder bildet sie um und bedroht die wirtschaftliche Existenz ganzer Berufsklassen mit Unsicherheit. Kein Wunder, daß sie auch in die kirchlichen Organisationen hineingreift: die Freizügigkeit — um nur einen Punkt zu nennen —, die eine Folge des Weltverkehrs ist, droht auch die Gemeinden zu sprengen. Innerhalb und außerhalb der großen Städte haben wir eine nomadisierende Bevölkerung; wie schwierig es ist, unter einer solchen höhere Sittlichkeit und Religion aufrecht zu erhalten, lehrt jedes Blatt der Geschichte.

Viertens, wir stehen nicht mehr bloß naiv-kommunistischen Ideen gegenüber, sondern wissenschaftlich entwickelten, auf der Grundlage materialistischer Weltanschauung beruhenden sozialistischen Systemen; diese suchen sich der Völker zu bemächtigen, und bereits lösen sich große Gruppen entschieden und prinzipiell nicht nur von den Kirchen, sondern auch von dem christlichen Glauben und der christlichen Sittlichkeit los: der theoretische und praktische Materialismus wird eine Macht im öffentlichen Leben. Auch diese Entwicklung ist keineswegs nur unter dem Gesichtspunkt des „Abfalls“ und „Rückschritts“ zu beurteilen. Wer von einem Abfall redet, muß nachweisen, daß vorher ein lebendiger Zusammenhang vorhanden gewesen ist. Aber weite Kreise, die heute als „abgefallene“ gelten, haben nie einen solchen lebendigen Zusammenhang besessen. Der Gegensatz tritt heute nur drastischer und erschreckender hervor, während er früher verhüllt war. Allerdings ist eine Hülle unter Umständen eine fesselnde und sittigende Macht, und man kann deshalb ihren Untergang beklagen. Allein es ist doch ein Fortschritt, wenn Weltanschauung deutlich gegen Weltanschauung steht. Auch gibt es noch Schlimmeres als prinzipiellen Materialis-

mus, nämlich die absolute Indifferenz oder den berechnenden Egoismus, der aus allen Weltanschauungen gleichzeitig für sich Vorteile zu ziehen sucht und jede Überzeugung haßt, die das eigene Wohlbehagen zu stören und Pflichten aufzuerlegen droht.

Aus diesen Faktoren vornehmlich setzt sich unsere Lage zusammen, und sie hat man zunächst ins Auge zu fassen, wenn man die Frage nach der besonderen sozialen Aufgabe der Kirche in der Gegenwart beantworten will. Dem Mißverständnis aber brauche ich wohl nicht mehr zu begegnen, als hätte die Kirche die Aufgabe, diese Schwierigkeiten zu heben oder als besäße sie ein Universalmittel, welches alle Schäden heilt. Die römische Kirche tut freilich manchmal so, als wäre sie im Besitz dieses Arcanums, und warte nur darauf, daß die Völker es einnehmen; allein sie meint es damit nicht ernsthaft. Als christliche Kirche kann sie auch schließlich nicht darüber hinweg kommen, daß der Friede, den das Evangelium verheißt, ein überweltlicher ist, und daß die Religion nicht die Aufgabe hat, wirtschaftliche Zustände zu verbessern. Wenn wir daher von einer sozialen Aufgabe der Kirche, unserer evangelischen Kirche, sprechen, so kann das keinen anderen Sinn haben, als festzustellen, wie sich unter den heutigen Verhältnissen diese Aufgabe, die im Grunde dieselbe, in den Entscheidungsformen aber eine sehr verschiedene ist, zu gestalten hat. Und auch die Mittel, über welche die Kirche verfügt, sind im Grunde nicht wandelbar, wohl aber ist ihre Anwendung in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene.

Allem zuvor ist darauf hinzuweisen, daß die oberste Aufgabe der Kirche die Predigt des Evangeliums, d. h. die Botschaft von der Erlösung und vom ewigen Leben, bleibt. Es wäre um das Christentum als Religion geschehen, wenn dies verdunkelt würde und man etwa im Interesse der Popularität oder im Übereifer des Reformers das Evan-

gelium in ein soziales Manifest umwandelte. Ja man darf noch mehr sagen — niemand soll letztlich von der Verkündigung der Kirche etwas anderes für sich erwarten als einen festen, tröstlichen Glauben, der die Not des Lebens überwindet. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nehme doch Schaden an seiner Seele“ — diese Überzeugung und die Botschaft von Jesus Christus dem Erlöser sind der Kern des Evangeliums, und aus ihm entwickelt sich die Weltanschauung, d. h. die Beurteilung von Seele und Leib, Leben und Tod, Glück und Unglück, Reichtum und Armut, welche die Wahrheit ist und deshalb befreit. Welch eine Macht aber in jeder gegeschlossenen Weltanschauung liegt, das zeigt uns in der Gegenwart die sozialistische Bewegung. In beredten Worten ist uns auf einem der letzten Kongresse dargelegt worden, daß es eben die Weltanschauung ist, welche der Sozialdemokratie ihre Stärke gibt. Diese Tausende, die ihr anhängen, wollen nicht nur Brot; sie wissen es vielmehr, daß sie nicht von Brot allein leben: sie wollen eine Antwort auf alle Fragen der Welt und des Lebens, und sind bereit dafür — für ihren Glauben — Opfer zu bringen. Eben darum hat es die Kirche heutzutage leichter als in irgend einer der früheren Perioden. Nie hat es eine Zeit gegeben, in der so viele Menschen nach einer festen selbständigen Überzeugung streben, wie heute. Trotz aller Zersplitterung und scheinbaren Auflösung gibt es eine Kraft, die überall hindringt, zusammenbindet, feste geistige Gemeinschaft schafft, das ist der Gedanke und das Wort. Und das stärkere Wort wird siegen. Für eine Überzeugung, die wirklich Überzeugung ist, für einen Glauben, der wirklich geglaubt wird, ist unser Geschlecht noch eben bereit, das eigene Leben in die Schanze zu schlagen. So niedrig ist der Mensch nicht geartet, daß er Ruhe fände im Genuß und im Dienst seines eigenen Ichs. Er sucht nach einer Lebensüberzeugung. Aber der Glaube muß wirklich ge-

glaubt werden. Hier liegt die Aufgabe der Kirche, die alte und die neue. Sie soll dem heutigen Geschlecht den lebendigen Gott und das ewige Leben verkündigen. Sie soll von dem Herrn und Erlöser zeugen, dessen Bild auch dem Entfremdetsten noch immer Ehrfurcht und Liebe abgewinnt. Sie soll mit allem Ernst predigen, daß die Sünde der Leute Verderben und die stärkste Wurzel alles Elends ist, und sie soll das tun in rechter Freiheit, in verständlicher Form und mit verständlichen Ausdrucksmitteln. Tut sie das, so hat sie schon den Hauptteil ihrer „sozialen Aufgabe“ erfüllt. Aber um das zu können, muß sie mit jeder wirklichen Erkenntnis, mit jeder Wahrheit im Bunde stehen, sonst diskreditiert sie ihre eigene Botschaft. Zwar genügt oft ein Strahl des Evangeliums, um ein Herz zu erhellen und zu befreien, und der niederste Diener Jesu Christi kann dem Nächsten ein rechter Heiland werden; aber im großen Kampf der Geister, wo Weltanschauung gegen Weltanschauung steht, kann sich nur durchsetzen, was ein Ganzes ist und sich in jeder Richtung als wahr und kräftig erweist.

Ich habe gesagt, letztlich sollte niemand von der Verkündigung der Kirche etwas anderes für sich erwarten, als einen festen tröstlichen Glauben, der die Not des Lebens überwindet. Der Nachdruck liegt hier auf dem „für sich“. Für andere ist es anders. Wir haben in dem geschichtlichen Bericht gesehen, daß die Ausgestaltung der Gemeinde zu einem tatkräftigen Bruderbunde und der Zusammenschluß solcher Gemeinden zu einem hilfreichen Verbande dem Christentum wesentlich ist, und daß die Verkümmerung der Gemeinden im Laufe der Geschichte einen schweren Schaden bedeutete. Die Liebestätigkeit war im Anfang ein überzeugendes Mittel der Propaganda, und Jesus Christus selbst hat das Evangelium gepredigt, indem er half. Ist die Sünde die starke Wurzel des Elends, so erzeugen Elend und Irrtum wieder Sünde und Schande.

Darum gilt es, einen Kampf wider das Elend zu führen. Soll dieser Kampf aber recht geführt werden, so ist ein doppeltes nötig: erstlich die Wirksamkeit von Person zu Person, und zweitens eine wirkliche Gemeinbildung. Über das erstere brauche ich nicht viel zu reden. Wir alle wissen es, daß letztlich nur die Liebe in Betracht kommt, die der Person nachgeht. Alle Anstalten und hilfreichen Veranstaltungen sind nur Formen; wirklichen Wert hat allein was vom Herzen kommt und zum Herzen spricht, und nur dies fällt auf der Wage der Ewigkeit ins Gewicht. Nicht über den Nächsten, dem man helfen will, soll man sich aber dabei stellen, auch nicht unter ihn, sondern neben ihn. Brüder sollen wir sein, nicht Patrone. Hier hat die christliche Liebe ihr Feld und ihre eigenste Aufgabe. Und je unpersönlicher sich durch die Entwicklung unserer Wirtschaftsordnung das Verhältnis der Klassen gestaltet, um so notwendiger ist diese Arbeit.

Aber ohne den Zusammenschluß zu festen Gemeinden bleibt alles vereinzelt. Darum müssen wir den Freunden dankbar sein, die in unseren Tagen wieder daran erinnert haben, daß unsere Kirche von der Reformation her noch die Verpflichtung einzulösen hat, wirkliche Gemeinden zu bilden und ein kräftiges Gemeindeleben zu erwecken. Man wirft uns ein: „damit kommt ihr zu spät; eine solche Organisation ist heute nicht mehr möglich; weder läßt sie unsere bureaukratische Kirchenverfassung zu, noch kann man aus dem Massen- und Staatschristentum lebendige Gemeinden bilden.“ Gewiß schwer genug ist es, aber verzweifelt steht es um die Lösung der Aufgabe doch noch nicht. Müßten wir sie wirklich preisgeben, so wüßte ich nicht, wie uns geholfen werden könnte; denn das, was die Gemeinde zu leisten hat, kann doch niemals durch allgemeine soziale Institutionen und Zwangsmaßregeln ersetzt werden. Daß wir, wenn auch in kümmerlichen Formen, noch eben Gemeinden besitzen, ist ein hohes Gut, und es

wäre verhängnisvoll, wollten wir es für unwert erachten, um anderen organisatorischen Zielen nachzulaufen. Diese Gemeinden sind noch eben, wie jedermann weiß und empfindet, ihrer Grundform nach Genossenschaften, in denen die Unterschiede von vornehm und gering, reich und arm ausgeglichen sein sollen und in welche die Klassengegensätze nicht hineinreichen dürfen, d. h. es sind Gebilde, wie wir sie in der gegenwärtigen Zeit besonders nötig haben. Darum sollen wir sie mit allen Kräften ausbilden, beleben und dabei ruhig abwarten, ob die politische Form unseres Kirchentums durch sie allmählich umgebildet oder gesprengt werden wird. Neben der Predigt des Evangeliums ist der Ausbau der Gemeinde die oberste evangelisch-soziale Aufgabe. Dem Kleinmut aber, der an der Lösung dieser Aufgabe verzweifelt, weil die gegenwärtigen Weltverhältnisse eine solche Organisation überhaupt nicht mehr zulassen, halten wir das Beispiel der Sozialdemokratie entgegen. Sie bringt es fertig, inmitten nomadisierender Scharen unter Hemmnissen aller Art eine straffe Organisation, städtisch, provinziell, national und international, zu schaffen und zu erhalten — sollten wir es nicht können? Man wendet ein, dort handele es sich wesentlich um einen Stand und um ein durchschlagendes Interesse, das alle verbinde. Aber haben nicht auch wir ein durchschlagendes Interesse und eine Botschaft, die die verschiedenen Stände zur geistigen Einheit führt? Nicht an den Verhältnissen liegt es, wenn unsere Gemeinden das nicht werden und sind, was sie sein sollten, sondern an dem Mangel an Glaube und Liebe.

Das ist freilich gewiß, daß wir zu Gemeinden, die nichts anderes sind als gottesdienstliche Gemeinden, die Menschen nicht mehr zusammenführen werden, und daß solche Gemeinden unkräftig bleiben müssen. Aber hier gibt uns die älteste Kirche ein Vorbild, wie eine rechte Gemeinde beschaffen sein muß, und der Gang, den die Entwicklung der kirchlichen Liebestätigkeit in unserm Jahr-

hundert genommen hat, weist uns eben dorthin. Es ist doch kein Traum, daß es einmal in der Christenheit Gemeinden gegeben hat, übersehbar, wohl geordnet und fest, in denen neben dem Gottesdienste die Liebestätigkeit den Mittelpunkt gebildet hat, ja in denen Gottesdienst und Liebestätigkeit zu einer Einheit verschmolzen waren. Dürfen wir sagen, daß das für uns unerreichbar ist? Gewiß nicht. Es muß vielmehr das fest ins Auge zu fassende Ziel sein, dem wir zustreben. Eben darum sollen alle die großen Arbeiten christlicher Liebestätigkeit nicht nur gepflegt und erweitert, sondern immer fester der Gemeinde eingegliedert werden. Wo eine einzelne Gemeinde zu klein ist, um die Aufgaben zu lösen, da sollen sich mehrere zusammentun, aufwärts steigend bis zu einem provinzialen Verbande. Die Kirche soll auch Gemeindehaus sein oder besser — neben der Kirche soll ein Gemeindehaus bestehen, und nicht nur um eine Predigt anzuhören, soll man zusammenkommen, sondern auch um Hilfeleistungen aller Art zu beraten. Das rechte christliche Ehrgefühl soll erweckt werden, daß niemand ein Christ ist, der nicht bereit ist, persönlich als Pfleger und Helfer einzutreten, und außerdem sollen in jeder Gemeinde berufsmäßige, ausgebildete Diakonen und Diakonissen arbeiten. Kein Hilfloser soll sagen dürfen, daß sich niemand um ihn kümmere. Unsere Zeit ergötzt sich an Utopien und spielt mit diesem nicht ungefährlichen Spielzeug — das eben Gesagte ist keine Utopie, sondern kann eine Wirklichkeit werden. Davon daß es eine Wirklichkeit wird, daß Opferscheu, Geiz und Trägheit gebrochen werden, hängt zwar nicht die Existenz unseres Kirchentums ab — es kann sich vielleicht noch sehr lange erhalten; denn es hat viele Stützen —, wohl aber die Existenz eines wahrhaft evangelischen Christentums und das Recht unserer Kirche, um das Herz unseres Volkes zu werben.

Aber Recht haben die Gegner, wenn sie sagen, daß die Bildung solcher Gemeinden eine lange Arbeit erheischt,

und daß unsere heutigen Zustände des öffentlichen Lebens noch ein anderes Eingreifen erfordern. Kann und soll die Kirche — ich meine hier die organisierte Kirche — noch etwas anderes tun als das Evangelium verkündigen und die Gemeinden ausbauen? Wir stehen hier vor einer wichtigen Frage. Die einen beantworten sie mit einem entschiedenen „Nein“; sie sind in der Mehrzahl, und sie begründen dieses „Nein“ sehr verschieden. Die anderen bejahen die Frage, aber in der Regel nicht unumwunden, oder sie entziehen sich ihr durch die Antwort, die Kirche möge tun oder lassen, was sie wolle, aber die Christen seien verpflichtet, mit dem Evangelium in die öffentlichen Zustände einzugreifen.

Was der einzelne zu tun hat, mag hier noch auf sich beruhen — aber unzweifelhaft scheint mir: da unsere Kirche noch immer eine große einflußreiche Stellung im Staate und im Volksleben besitzt, so ist sie verpflichtet sie im evangelisch-sozialen Sinne zu gebrauchen und demgemäß solche Wege aufzusuchen, auf denen sie sich zu Gehör zu bringen vermag. Sie wird sonst immer mehr dem Verdachte, daß sie ein gefügiges Werkzeug des „Klassenstaats“ sei, erliegen, und sie wird daran schuld sein, daß die sozialen Ordnungen des öffentlichen Lebens in eine immer größere Spannung mit den christlichen Gesinnungen geraten. Selbst die alte Kirche hat in einer Zeit, da sie noch numerisch schwach war, ihre Stimme gegenüber den Mißständen im Reiche erhoben. Die nachkonstantinische Reichskirche hat, wie wir gesehen haben, die Verpflichtung gefühlt, ihren Einfluß zur Abschaffung sittlicher Notstände geltend zu machen. Auch im Mittelalter sind die Päpste der Gewalt und Tyrannei sowie der öffentlichen Unsittlichkeit entgegengetreten und verzichten noch heute nicht darauf, ihr Urteil in großen sittlich-sozialen Fragen abzugeben. Allerdings besteht nun gerade in diesem Punkte ein tiefer Unterschied zwischen dem Katholizismus und

Protestantismus. Jenem ist die „Kirche“ nur das hierarchische Kircheninstitut, welches deshalb alles tun muß; dieser sieht den christlichen Geist nicht nur in die verfaßte Kirche gebannt, sondern vertraut darauf, daß er auch in den irdischen Berufen und Ordnungen der Christenheit zu finden ist. Eben deshalb vertraut er auch, daß Regierung und Obrigkeit, wenn sie recht ihres Amtes walten, sich mit den christlich-sittlichen Gesinnungen in Einklang befinden werden, und überläßt ihnen daher gerne die Ordnung der irdischen Dinge. Allein das schließt nicht aus, daß auch die Kirche gegenüber sittlich-sozialen Notständen ihre Stimme erhebt und auf die öffentliche Meinung und die Leitung des Staatslebens einwirkt. Ja es wird das ihre Pflicht, wenn jene lässig oder stumpf sind. Unsere Kirchen sind jetzt mündiger, als sie es noch vor dreißig Jahren waren. Wozu haben sie ihren Mund, ihre Gemeindevertretungen, ihre Kreis-, Provinzial- und Generalsynoden und wiederum ihren Oberkirchenrat und Konsistorien, als um in sittlich-sozialen Fragen auch öffentlich zu bezeugen in der Gemeinde, in der Stadt, in der Provinz, im ganzen Lande: „das soll sein und das soll nicht sein“? Sollen sie nur über Kirchensteuern, Kirchenformeln und Quisquilien verhandeln? Eine Zeit lang erträgt man das, aber auf die Dauer ist es unerträglich und würde bald Mitleid und Schlimmeres wider die ganze kirchliche Organisation erregen; denn dieser ungeheure Apparat hat nur ein Existenzrecht, wenn er dem Ganzen wirklich etwas leistet — nicht durch Deklamationen, sondern durch evangelisch-soziales Wirken, eine jede Ordnung auf ihrer Stufe.

Aber je bestimmter dies zu fordern ist, um so bestimmter ist auch das Gebiet abzugrenzen, auf das sich diese Wirksamkeit der Kirche zu beschränken hat. Wirtschaftliche Fragen gehören nicht in diesen Kreis. Mit all den sozial-wirtschaftlichen Bestrebungen wie Verstaatlichungen, Bodenbesitzreform, Arbeitstag, Preisregulierungen,

Steuer- und Versicherungswesen u. dergl. hat sie gar nichts zu tun; denn die Entscheidung in diesen Fragen fordert eine Sachkenntnis, die außerhalb ihrer Grenzen liegt, und sie würde dazu in die schlimmste Verweltlichung geraten, wenn sie auf diese Fragen einginge. Aber wo sie in den öffentlichen Zuständen schwere sittliche Schäden als geduldete bemerkt, da soll sie eintreten. Ist es recht, daß die Kirche achselzuckend und schweigend an der Prostitution vorübergeht, wie der Priester an dem, der unter die Mörder gefallen war? Genügt es, daß man ihre Bekämpfung christlichen Vereinen überläßt und für Magdalenen-Asyle sammelt? Hat die Kirche nicht die Pflicht, dem Unwesen des Duells entgegenzutreten? ferner, darf sie schweigen, wenn sie Zustände sieht, welche die Ehe und Familie auflösen und die elementarsten Bedingungen für ein sittliches Leben vermissen lassen? darf sie ruhig zusehen, wenn es dem Schwachen und Gefährdeten unmöglich gemacht wird, sich zu behaupten? darf sie es ohne zu rügen anhören, wenn im Namen des Christentums der Friede im Lande gestört und Haß und Verachtung ausgesät wird? Ist sie wirklich nur ein bureaukratisches Gehäuse oder hat sie nicht auch als verfaßte Kirche die Pflicht, den Frieden im eigenen Lande und unter den Völkern zu erhalten, die verschiedenen Klassen sich näher zu bringen und verderbliche Standesvorurteile brechen zu helfen? Man wendet wohl ein, es genüge, wenn die Kirche das Wort Gottes verkündige und die Sakramente verwalte. Allein denselben Einwand hat man auch gemacht, als man forderte, die Kirche solle äußere und innere Mission treiben. Auch damals verschloß sich die Kirche zunächst dieser Forderung und behauptete, das sei nicht ihres Amtes; aber sie hat dann einzusehen gelernt, daß sie ihren Beruf vernachlässigt, wenn sie jene Aufgaben dahingestellt sein läßt. Erheblicher erscheint der Einwand, daß die Organe der Kirche in Fragen wie die oben angedeuteten nicht die Macht

haben, ihrem Wort Nachdruck zu geben, und daß bei der eigentümlichen Zusammensetzung kirchlicher Körperschaften Vorschläge zu befürchten seien, die ohne Rücksicht auf die Durchführbarkeit gemacht werden, also ins Leere verlaufen würden, ferner daß Übergriffe und Einmischungen in fremde Angelegenheiten zu erwarten seien. Diese Befürchtungen sind gewiß nicht grundlos; allein voraussichtliche Mißgriffe können nicht wider eine an sich notwendige und gute Sache ins Feld geführt werden. Die kirchlichen Körperschaften werden das Maß ihrer Kräfte und das Gebiet ihrer Arbeit in der Arbeit selbst kennen lernen, und daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dafür ist durch das eigentümliche und wohlberechtigte Verhältnis, in welchem die deutschen evangelischen Kirchen zum Staate stehen, gesorgt.

Die soziale Aufgabe der Kirche habe ich bisher anzugeben versucht. Über diese Aufgabe hinaus liegt eine Reihe von großen Aufgaben, deren Lösung nicht Sache der Kirche ist, die aber den Christen nicht gleichgültig sein können. Rein wirtschaftliche Fragen sollen allerdings nur nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten beurteilt und entschieden werden; aber viele von ihnen greifen tief ein in die sittlichen Zustände des Volkes. Darum soll es die Kirche nicht hemmen, daß diese Fragen — wie wir es hier auf unseren Kongressen tun — auch in ihrer Mitte aufgenommen werden; denn es liegt in ihrem Interesse, daß sich Christen mit warmem Herzen und hellem Blick finden, welche zukunftsreiche Bestrebungen dieser Art von phantastischen zu unterscheiden lernen, ihren Zusammenhang mit den sittlichen Fragen, soweit er vorhanden ist, nachweisen und mit Opferfreudigkeit für gesunde soziale Fortschritte eintreten. Allerdings bezeugt die ganze Kirchengeschichte, daß warmherzige Christen, wenn sie wirtschaftliche Fragen aufgreifen, zu radikalen Vorschlägen

geneigt sind. Sie stellen ihre nationalökonomischen Forderungen unter die Fahne des Evangeliums und versuchen diesem ein sozialistisches Programm abzugewinnen. Daß diese Gefahr auch unter uns heute vorhanden ist, kann nicht geleugnet werden. Auch der Protestantismus ist nicht dagegen geschützt, daß nicht eines Tages in ihm ein neuer Arnold von Brescia auftritt, daß eine Pataria sich bildet, daß nationalökonomische Kleriker versuchen, den anderen im Namen des Evangeliums als Gesetz vorzuschreiben, welche Stellung sie in wirtschaftlichen Fragen einzunehmen haben, um ferner noch Christen zu sein. Das Liebäugeln mit der Sozialdemokratie, das schon jetzt hin und her wahrzunehmen ist, ist wahrlich nicht ungefährlich. Solange ihre Führer und ihre Zeitungen ein Leben ohne Religion, ohne Pflichten, ohne Opfer, ohne Resignation lehren — was haben wir mit solch einer Lebensauffassung gemein? Mehr als bedenklich ist es auch, wenn man die „Reichen“ und ganze Stände von vornherein preisgibt und davon träumt, man werde von unten herauf allmählich ein ganz neues christliches Gemeinwesen schaffen. Das alles wetterleuchtet ja heute nur erst oder wird in Bruchstücken produziert. Noch ist wohl niemand unter uns, der nicht daran festhält, daß im Namen des Evangeliums nur solche Ansprüche an den einzelnen gestellt werden dürfen, die sich an sein Gewissen, seine Freiheit und seine Liebe richten; noch weiß man, daß es sich im Evangelium um die Beseitigung einer anderen Not handelt als der irdischen; aber die Dinge haben ihre eigene Logik, und wer Wind sät, wird Sturm ernten.

Aber diese Warnung erhebe ich nicht, um abzumahnen, daß sich der evangelische Christ als Christ, ferner der Pfarrer und Theologe überhaupt mit wirtschaftlichen und sozialen Fragen beschäftige und sich ein eigenes Urteil in ihnen bilde — ganz im Gegenteil. Das Christentum soll sich mit jeder erprobten Lebens- und Welterfahrung

verbinden, und es soll gegenüber allen großen Fragen aufgeschlossen sein. Jahrhundertelang hat es in der engsten Verbindung mit der Philosophie, speziell der Metaphysik gestanden, in der sich alles geistige Leben zusammenfaßte. Niemand war ein gebildeter Christ, der nicht auch ein Philosoph war. Heute stehen im geistigen Leben die Geschichte und die sozialen Fragen im Vordergrund, und wer an diesem Leben überhaupt Anteil nehmen will, der kann sich ihnen gar nicht entziehen.

Vor allem aber — die Not und das Elend der Mitbrüder in unserem Volke brennt auf unserer Seele und treibt dazu, zu untersuchen, zu forschen und zu lernen, wie der soziale Körper zusammengesetzt ist, welche Leiden unvermeidlich sind und welche durch Opfersinn und Tatkraft geheilt werden können. Gegenüber der Größe und dem Ernst dieser Aufgabe treten heute alle anderen Aufgaben, die wir auf dieser Erde und für diese Erde zu leisten haben, zurück — wie könnten wir als Christen an ihr vorübergehen, und wenn Selbstsucht, Trägheit und Indolenz immerfort unsere Lage erschweren und bedenklicher gestalten, wie dürfen wir uns darüber wundern, wenn wir von der anderen Seite mit radikalen Vorschlägen überrascht werden?

Gestatten Sie mir noch ein Schlußwort. Die Zeichen der Zeit scheinen darauf hinzuweisen, daß sich unsere öffentlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse immer mehr in der staatssozialistischen Richtung entwickeln werden. Viele begrüßen das mit ungeteilter Freude, ich vermag mich ihnen nicht rückhaltlos anzuschließen. Gewiß ist es eine Freude, wenn Quellen der Armut und Not verstopft werden, wenn dem Elend vorgebeugt wird. Aber man soll nicht vergessen — jede Neuordnung dieser Art wirkt auch als ein Zwang, der die freie Entwicklung niederhält, eine jede nötigt uns daher, auf Mittel und Wege zu sinnen,

um die Bedingungen für die Erziehung freier selbständiger Persönlichkeiten aufrecht zu erhalten. Wenn wir bei einer gesetzmäßigen Sklaverei endigen würden, wenn wir, von Jugend auf eingeschnürt in Zwangsmaßregeln, alle eigentümliche Bildung verlören — welch ein Ende wäre dies!

Drei große Aufgaben sind uns anvertraut, für uns selbst und für die kommenden Geschlechter: den evangelischen Glauben zu bewahren, der Not unserer Mitbrüder nach Kräften zu steuern und unsere Bildung und Kultur zu beschützen. Letzteres wird in den heißen wirtschaftlichen Kämpfen und in den Vorschlägen zu ihrer Milderung nur zu leicht vergessen, und doch würde der sittliche und wirtschaftliche Ruin dem Verfall der Kultur auf dem Fuße folgen. Die Pflege der Bildung aber steht unter eigentümlichen, festen Bedingungen, die nicht willkürlich geändert werden können, und sie begrenzen zum Teil die sozialwirtschaftliche Arbeit.

Die Bildung läßt sich nicht schematisieren, so wenig, wie die Wahrheit, aus der sie stammt, sich nivellieren läßt. Die evangelische Kirche aber würde von sich selbst abfallen, wenn sie ihren Bund mit der Wahrheit und der Bildung aufgebe und wenn sie das Ziel preisgebe, freie, selbständige Christen zu erziehen. Hier liegt auch eine evangelisch-soziale Aufgabe vor, und wir haben allen Grund, um sie besorgt zu sein, da wir starken bildungsfeindlichen Mächten gegenüberstehen.

Evangelischer Glaube, ein warmes Herz für die Not des Nächsten und ein aufgeschlossener Sinn für die Wahrheit und die geistigen Güter — das sind die Mächte, die unsere Kirche und unser Volk bauen und erhalten. Bleiben wir ihnen treu, dann wird sich immer mehr verwirklichen, was das mutige Glaubenslied als Verheißung ausspricht: „Nun ist groß Fried ohn Unterlaß; all Fehd hat nun ein Ende.“

REDEN: III

DIE SITTLICHE UND SOZIALE BEDEUTUNG DES MODERNEN BILDUNGSSTREBENS

Vortrag

gehalten am 22. Mai 1902 auf dem evang.-sozial. Kongreß zu Dortmund.

Erschienen in den „Verhandlungen des Ev.-soz. Kongresses“ 1902 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Der evangelisch-soziale Kongreß hat sich die Aufgabe gestellt, alle großen Erscheinungen der Gegenwart, welche fördernd oder hemmend, aufbauend oder umgestaltend in das sittlich-soziale Leben eingreifen, zu beurteilen. Wie sie beschaffen sind, was sie wert sind und in welchem Sinne sie geleitet werden sollen, will er untersuchen. Es bedarf nun wohl nicht vieler Worte, um zu beweisen, daß das moderne Bildungsstreben eine der hervorragendsten sozialen Erscheinungen innerhalb unsrer Gegenwart ist. Zu keiner Zeit kann der, welcher das Ganze des Zustandes eines Volkes studieren will, an dem Stande der Bildung vorübergehen; er muß feststellen, wie hoch derselbe ist, wie stark die Interessen sind, die an der Bildung haften, und wie groß die Opfer, die für sie gebracht werden. Aber in unserer Zeit sind diese Fragen von doppelter Bedeutung; denn der flüchtigste Blick lehrt uns, in welchem Maße sich das Streben nach Bildung unter uns gesteigert hat. Der Abstand von früheren Zeiten, selbst wenn man nur um 30 Jahre zurückgeht, ist so groß, daß man gradezu behaupten kann, daß das Streben nach erweiterter und vertiefter Bildung ein wesentliches Merkmal unsrer gegenwärtigen Epoche ist. Wollte ich anfangen, Ihnen zu schildern, in welchen Hervorbringungen und Einrichtungen sich dieses Bildungsstreben überall zeigt, so würde ich in vielen Stunden nicht zu Ende kommen. Nur an einige Tatsachen, die Ihnen allen bekannt sind, will ich erinnern.

I.

Betrachten wir eine größere deutsche Stadt; wir finden zahlreich besuchte Volksbibliotheken; wir finden Fortbildungsschulen jeder Art, obligatorische und freie, sowie Fachschulen. Vorlesungen aus allen Gebieten der Wissenschaft werden für weite Kreise gehalten; die Vorlesungen werden belebt und verdeutlicht durch Experimente und bildliche Darstellungen von hoher Vollendung, die das Schwierigste erläutern und das Fernste gegenständlich machen. Befindet sich an dem Ort eine Universität oder sonst ausreichende Lehrkräfte, so hören wir, daß Hochschulkurse abgehalten werden, in denen besondere Zweige oder die Grundzüge der einzelnen Wissenschaften — nicht nur ihre Ergebnisse, sondern auch ihre Methoden — solchen zugänglich gemacht werden, welche der gymnasialen Vorbildung entbehren. Dieselben Universitäten richten Ferien- und Fortbildungskurse ein; durch sie werden die neuesten Errungenschaften der Wissenschaft denen zugetragen, die die Universität seit Jahr und Tag verlassen haben. Daneben stehen praktisch-wissenschaftliche Kurse, Samariterkurse, Unterweisungen für den Dienst bei plötzlichen Unfällen, Einführung in das neue bürgerliche Gesetzbuch, sozialpolitische und pädagogische Kurse, zusammenhängende Belehrungen oder Diskussionen über ethische und religiöse Grundfragen. Weiter aber: dort fordert ein Anschlag zum Besuch der Schauspiele auf, in denen zu billigen Preisen die Meisterwerke unsrer Dichter aufgeführt werden; hier wird zu Volkskonzerten eingeladen, sei es in die Kirche, um Bach und Händel, sei es in den Saal, um Beethoven und Wagner zu hören. Die Museen sind unentgeltlich geöffnet, und für sachverständige Erläuterung der Sammlungen und Kunstwerke daselbst wird gesorgt. Noch am späten Abend und bis in die Nacht hinein wird gearbeitet, um solche, denen es in der Jugend nicht vergönnt war, sich eine gründliche

Bildung zu erwerben, nachträglich zu fördern oder den aufstrebenden Arbeiter mit den tieferen Grundlagen, den Zusammenhängen und den Fortschritten seines Arbeitsgebiets bekannt zu machen. Grundrisse, Lehrbücher und dazu die besten Werke aus den Literaturen aller Kulturvölker werden zu den wohlfeilsten Preisen verkauft. Wer es versteht, kann sich bereits für zehn Mark eine wertvolle Bibliothek anschaffen, für die er noch vor einem Menschenalter das Zehnfache zu zahlen hatte. Auch auf das Land hinaus — wenn diese Arbeit auch erst begonnen hat — werden Fachmänner geschickt, welche in der Ackerwirtschaft, im Obstbau und anderen ländlichen Unternehmungen unterrichten. Überall sehen wir, daß leicht und systematisch heute zugänglich gemacht wird, was früher nur wie zufällig diesem oder jenem zuflog, oder was der Eifrige mühsam selbst aufsuchen und mit vielen Opfern sich erwerben mußte. Schließlich ist noch des ungeheuren Bildungsstoffs zu gedenken, den die Zeitungen fast in jedes Haus tragen, die politischen Zeitungen und die Fachzeitschriften. Ein jedes Handwerk, ein jedes Gewerbe und jeder Fabrikzweig besitzt solche. Sie enthalten genaue Ausführungen über jeden Fortschritt auf dem betreffenden Gebiet und werden von Männern redigiert, die neben der genauesten Kenntnis des besonderen Zweiges auch die der wirtschaftlichen Zusammenhänge ihres Faches mit anderen Fächern, Produktions- und handels-statistisches Wissen und allgemeine Kenntnisse der verschiedensten Art besitzen. Ein Blick z. B. in die Kellner-Zeitung, den ich jüngst getan, belehrte mich, mit welchem Ernst und welcher Umsicht ein solches Blatt geleitet wird, und wie viele Ratschläge und wieviel Einsicht es seinen Abonnenten übermittelt.

Um aber den Kontrast des heutigen Zustandes zu dem, was vor einem Menschenalter war, vollständig zu machen, muß man auf die Träger blicken, die jetzt vornehmlich an dem Aufschwung beteiligt sind, während sie damals noch

kaum sich regten — ich meine die Arbeiter und die Frauen. Das Bildungsstreben beider drückt unsrer Epoche recht eigentlich den Stempel auf.

Was die Arbeiter betrifft, so beschämen große Gruppen unter ihnen alle anderen Stände. Noch jüngst ist es uns wiederum aus Hamburg bezeugt worden, daß die dortigen großartigen Veranstaltungen von Vorlesungs-Kursen hauptsächlich von den sogenannten „kleinen Leuten“ besucht werden.

Mit Anteil und Bewunderung sehen wir, welchen Eifer diese „kleinen Leute“ und Arbeiter entwickeln und welche Opfer sie bringen, nicht nur um ihre materielle Lage zu verbessern, sondern auch um intellektuell in die Höhe zu kommen und an den geistigen Errungenschaften teilzunehmen. Abgesehen ist es dabei keineswegs auf rasche Befriedigung eines vorübergehenden Bedürfnisses, sondern sie streben unzweifelhaft nach Wissenschaft. Ein brennendes Verlangen, ein Hunger nach wirklichen Kenntnissen, nach einer wissenschaftlichen Weltanschauung ist vorhanden. Mag auch das Urteil darüber, was die Wissenschaft vermag, oftmals ein ausschweifendes, ja phantastisches sein, mögen die Schwierigkeiten des Wegs tausendmal unterschätzt werden — das feste Zutrauen zur Macht und freiheitstiftenden Kraft der Wissenschaft hat etwas Imponierendes und die Freudigkeit zu der Reise in das unbekannte Paradies etwas Rührendes.

Noch gewaltiger aber, fast möchte ich sagen elementarer und universeller ist das Bildungsstreben der Frauen. Die Geschichte erzählt uns von großen Völkerschaften, über die plötzlich der Wandertrieb gekommen ist und die nun ihre Wohnsitze verlassen, um auszuziehen in ein fernes Land, wo der Himmel blauer ist, die Erde fruchtbarer und das Leben lebendiger. Hieran fühlt man sich erinnert, wenn man die heutige Frauenbewegung betrachtet. Aber wie bei jenen Völkerwanderungen, sieht man näher zu,

nicht ein unerklärliches Etwas zum Aufbruch getrieben hat, sondern die Not verbunden mit Tatenlust, so ist auch hier die Not das Treibende, verbunden mit dem Drang, sich aus der Enge zu befreien, und mit dem Gefühle der Kraft. Alle Schichten der Frauen hat dieser Trieb heute durchdrungen. Es sind keineswegs nur die wirtschaftlich Bedrohten, die sich in die Reihen der strebenden Frauen stellen, weil sie für ihre Existenz kämpfen müssen; nein, auch diejenigen, deren materielle Lage gesichert ist, treten hinzu, und von Jahr zu Jahr — mit jeder neuen Mädchengeneration, die die Schule verläßt — wächst die Bewegung in geometrischer Progression. Sie wollen teilnehmen an allem, was die geistige Entwicklung der Gegenwart bietet; sie wollen ihren Geist schulen und befreien und nach Kenntnissen, Bildung und Selbständigkeit den Männern ebenbürtig sein. Es gilt dem Wissen und der Wissenschaft, und sie verlangen, daß man sie zulasse, wo nur immer Wissen gelehrt wird und Rechte auf Grund desselben erworben werden. Der Spott über ein Korps von Blaustrümpfen oder von Amazonen ist längst nicht mehr am Platze, verstummt auch immer mehr; denn die Bewegung ist viel zu mächtig geworden und sie hat sich so tief auch mit dem inneren weiblichen Sinn verbunden, daß man mit Recht von der Frauenbewegung spricht.

Lassen Sie mich, bevor ich diese kurze Übersicht schließe, nur noch einen flüchtigen Blick auf die Stellung des Staates zu dieser ganzen Bewegung werfen. Da bei uns in Deutschland der Staat, wenn auch nicht das Unterrichts- und Bildungsmonopol, so doch nahezu ein Monopol auf sie besitzt, so ist sein Verhalten hier von höchster Bedeutung. Im allgemeinen darf man urteilen, daß er mit Wohlwollen, Weisheit und tatkräftiger Hilfe dem modernen Bildungsstreben auf den meisten Linien entgegenkommt. Ein nicht geringer Teil der wissenschaftlichen Einrichtungen, von denen wir soeben gesprochen haben, ist auf ihn zurück-

zuführen; andere hat er gerne und mit Anteil verwirklicht gesehen und leiht ihnen seine Unterstützung. Es ist nur zu billigen, wenn er sich bei der Initiative zurückhält und lieber freien Vereinen oder den Kommunen oder Privatpersonen die Anfänge und die Durchführung überläßt. Daß er raschem Drängen Widerstand entgegenstellt und im allgemeinen nicht das Tempo beschleunigt, sondern zurückhält, ist so lange nicht gefährlich, als er gesunde Bewegungen nicht unterdrückt. Auf seinem eigensten Gebiete, dem des Volksschulunterrichts, hat er soeben einen bedeutenden und besonders dankenswerten Schritt vorwärts getan. Die neuen Regulative für den Unterricht auf den Lehrer-Seminarien sind vortrefflich und jeden Lobes wert. Zwei Bestimmungen sind es namentlich, die für sie nun maßgebend sind: erstlich, daß ein stufenmäßiger Gang von der untersten bis zur letzten Klasse eingehalten wird, so daß an die Stelle eines unermüdlichen und geistlosen Repetierens und Einpaukens desselben Pensums ein wirkliches Fortschreiten in der Ausbildung erzielt wird, zweitens daß auf den obersten Stufen sowohl ein Einblick in die Hauptresultate gewisser den Lehrern nahe liegender wissenschaftlicher Disziplinen als ein Sinn für die Methode und Arbeit der Wissenschaft erweckt wird. Durch beides sind lang gehegte Wünsche der Lehrerwelt selbst befriedigt worden, und es steht zu erwarten, daß mit dem abgeschafften Drill die Untugenden allmählich schwinden werden, die unzertrennlich von ihm sind, und daß dann auch der Volksschule die neue Ordnung der Dinge einen neuen Aufschwung bringen wird. Der Staat ist mit den Vertretern eines gesunden Fortschritts darin einig, daß Veraltetes und Falsches nicht gelehrt, Recht und Pflicht zu denken aber allen Bürgern eingeprägt werde. Die Volksschule soll und kann davon keine Ausnahme machen.

II.

In einer kurzen Überschau haben wir es gerechtfertigt, daß wir von einem modernen Bildungsstreben sprechen und in ihm ein wesentliches Merkmal unsres Zeitalters sehen. Unsere Frage gilt aber dem sittlichen und sozialen Wert dieses Bildungsstrebens. Bevor wir ihn untersuchen, haben wir das Wesen der Bildung und das besondere Wesen der modernen Bildung ins Auge zu fassen. Nicht um das, was man Zivilisation nennt, handelt es sich hier. Freilich stehen Bildung und Zivilisation in einem sehr nahen Zusammenhang. Allein wir sind mit Recht gewöhnt, unter Zivilisation etwas Äußeres zu verstehen, an welchem auch der teilnehmen kann, der von wirklicher Bildung wenig berührt ist. Uns ist es nur um die letztere zu tun.

Wesensbestimmungen der Bildung gibt es zahlreiche, und ihre Mannigfaltigkeit beweist, wie verschiedene Seiten sie hat und wie verschieden sie betrachtet werden kann. Faßt man den Menschen seinen Anlagen nach, so wird Bildung die volle Ausgestaltung aller der Kräfte sein, die im Innern schlummern: man wird durch die Bildung, was man ist oder vielmehr was man sein kann; die volle Entfaltung der Individualität ist hier das höchste Ziel der Bildung, und mit dieser vollen Entfaltung auch die Freiheit gegenüber der Außenwelt, eine gleichsam wiedergewonnene Naivität. Sie ist das sicherste Zeichen der geschlossenen befreiten Persönlichkeit.

„Doch er stehet männlich an dem Steuer,
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen."

Faßt man den Menschen innerhalb der Natur, so wird die Bildung eine doppelte Aufgabe haben: einerseits wird sie eine Waffe sein gegen die Natur, eine Schutzwehr gegen ihre alles zu verschlingen drohende Gewalt — Naturbeherrschung, soweit nur immer möglich —, ein Ablauschen und

Abtrotzen der Geheimnisse der Natur, um sie zu zwingen und dienstbar zu machen. Andererseits soll sie durch Verständnis mit der Natur versöhnen, soll den Zusammenhang mit allem Lebendigen aufdecken und den Zusammenschluß, wo er heilsam, befördern. Auch hier ist Kraft und Freiheit das höchste Ziel, welches winkt.

Faßt man den Menschen aber innerhalb der Geschichte und als Glied der Menschheit, so ist Bildung das Vermögen, alles Menschliche mit Verständnis und Teilnahme aufzunehmen und wieder zurückzustrahlen, die eigene Seele offen zu halten und die anderen Seelen zu öffnen, Verstand und Herz zu feinen Organen auszubilden, die dort sehen und hören, wohin die Sinne nicht mehr reichen, sich an vielen Orten heimisch zu machen und sich doch nirgends einzuschließen, innerhalb des Wechsels der Dinge das Leben dauerhaft und würdig zu gestalten und inmitten des Einförmigen und Abstumpfenden ihm Gehalt zu geben, Selbstbeherrschung und Geduld zu gewinnen gegenüber dem Allzumenschlichen und Ehrfurcht zu behaupten vor dem Menschlichen und Göttlichen.

Faßt man endlich die Bildung im engsten Sinne in bezug auf den besonderen Beruf jedes einzelnen, so ist sie die Summe der Kenntnisse und Fertigkeiten, die nötig sind, um diesen Beruf wirklich auszufüllen und sich frei in ihm zu bewegen. Auch hier ist Freiheit das letzte Ergebnis: gebildet ist in seinem Beruf und für denselben, wer durch ihn nicht niedergedrückt wird, sondern dessen Kennen und Können zur zweiten Natur geworden ist. Niemals darf diese Bildung im engeren Sinn, die Fachbildung, unterschätzt werden; denn der Weg zur allgemeinen Bildung führt regelmäßig durch die spezielle und ist anders schwer oder überhaupt nicht zu finden.

Es ist ein hohes Lied von der Bildung, welches wir gesungen haben, und mancher hat vielleicht gelächelt oder ist gar unwillig geworden. Ihm ist etwa der „Bildungs-

philister“ eingefallen und alles das, was man mit Grund von demselben gesagt hat. Allein wer die Bildung so faßt, wie ich sie zu bestimmen versucht habe, wird der entschiedenste Feind jener Spottgestalt sein. Der Bildungsphilister neben dem Gebildeten ist Wagner neben Faust, eine Gliederpuppe neben dem Lebendigen, lebendig nur durch ihre Selbstgefälligkeit. Der Bildungsphilister ist ohne Duldung und Geduld, ohne Freiheit und ohne Ehrfurcht, ohne Persönlichkeit und ohne Liebe; jede Frucht verschwindet in seiner Hand, und nur die Hülsen bleiben ihm übrig, die er für den Kern der Dinge hält.

Aber je und je sind auch ernste, wirkliche Gegner der Bildung aufgetreten, nicht Barbaren, sondern Feinde der Bildung unter den Gebildeten. Das ist freilich paradox genug, und eigentlich könnte man sie einfach ihrem Selbstwiderspruch überlassen. Es waren und sind hochgebildete Romantiker, die, nachdem sie einen reichen Bildungsstoff aufgenommen, aber nicht alle Früchte erhalten haben, die sie erwarteten, auf die Bildung schmähen und ihr gegenüber die Natur oder das Leben oder etwas Undefinierbares ausspielen. Das Altertum kannte solche, das 18. Jahrhundert hatte seinen Rousseau, und wir haben unsre kleinen, aber nicht einflußlosen Rousseaus. Soweit sie nicht die Bildung bekämpfen, um das Triebleben zu empfehlen, oder um sich von der Sorge für ihre Mitmenschen und von aller Verantwortung für den Gang der Dinge zu befreien, befehden sie nicht eigentlich die Bildung überhaupt, sondern eine falsche, engherzige verrottete Bildung. Dies war in hohem Maße bei Rousseau der Fall, und daher sind wir ihm zu Dank verpflichtet und können eine weite Strecke Wegs mit ihm gehen. Nicht aber können wir mit ihm gehen, wenn er einfach die Natur gegen die Bildung ausspielt. Wird hier kein täuschendes Spiel mit Worten getrieben oder in den Begriff „Natur“ etwas hineingelegt, was ihm gar nicht zukommt, so kann die Formel: „Rück-

kehr zur Natur“ nicht gebilligt werden. Gewiß, wahrhaftig sollen wir sein, nicht geziert und nicht heuchlerisch, auch sollen wir uns nichts aufreden lassen, was unserem innersten Wesen widerspricht, aber die Natur kann nicht überall unsre Lehrmeisterin sein; denn ihr fehlen zwei Elemente, welche wir nicht entbehren können, das ist die geschlossene Persönlichkeit und die Güte. Von der Natur können wir sie nicht lernen. Aus dem geschichtlichen Leben empfangen wir sie.

Aber es gibt endlich noch Gegner, die mit Mißtrauen das unbedingte Lob der Bildung hören, und wir finden sie in den Reihen unsrer Freunde. Ernste Christen sind es, die nicht nur vor Überschätzung der Bildung warnen, sondern ihr überhaupt nur einen bedingten Wert beilegen. Ihre Stellung ist wohlverständlich; denn erstlich ist in allen höheren Dingen die sichere Kenntnis des Ideals etwas so Bedeutendes, daß sie viele Mängel ersetzen kann, und so wird der wahrhaft religiöse Mensch immer auch ein gebildeter Mensch sein, so wenig Bildung im einzelnen er auch haben mag. Zweitens, alle tiefere Bildung wird nur aus einem schmerzlichen Widerstreit und hartem Kampf geboren; sie wird nicht mühelos erworben und auch nicht mühelos festgehalten. Sofern dieses Element aber von oberflächlichen Menschen oft übersehen und Bildung einfach mit Kenntnissen verwechselt wird, sofern weiter übersehen wird, daß Bildung nur langsam reift und eine Bildungsschicht und -Geschichte voraussetzt, ist das Mißtrauen der Ernsten gegen das Schlagwort „Bildung“ wohl berechtigt. Allein die Bildung ist nicht daran schuld, daß sie auch oberflächlich aufgefaßt wird; darum ist jedes Wort, welches gegen sie gesprochen wird, bedenklich. Bedenklich ist es auch, von dem Standpunkt der Güter, welche die Religion gewährt, abschätzig über die Bildung zu urteilen. Gewiß wird ihr Mangel dort am wenigsten empfunden, wo wahrhaft religiöses Leben ist, und dieses kann in sich geschlos-

sen sein und die ganze Persönlichkeit verklären. Aber ohne Bildung wird sie nur in ganz bestimmten Berufen nach außen wirksam sein können, die zahlreichen anderen werden ihr verschlossen sein, und diese Erde zu bebauen und zu bewahren, wird sie anderen überlassen müssen. So bleibt es dabei, daß gegen die Bildung feindselig ist nur wer sie nicht kennt oder verkennt, und der, welcher gegen sie eifert, befindet sich in der Regel in einer merkwürdigen Selbsttäuschung: er denkt mit ihren Gedanken und redet mit ihren Worten. Mag auch, wo immer gegen die Bildung gesprochen wird, dies ein Zeichen sein, daß im herrschenden Bildungsbetriebe etwas Ungesundes oder Faules ist — der Bildung selbst den Krieg erklären oder sie für etwas Unbedeutendes darstellen, ist ein wahnsinniges oder freches Unterfangen. Der verwirrt und schädigt alle gesunden Begriffe und ladet eine schwere Verantwortung auf sich, der, sei es in geistreicher, sei es in welcher Rede auch immer gegen die Bildung streitet und sie dem Volke verächtlich oder überflüssig zu machen sucht. In diesem Sinne muß ich auch die Wirkung, welche die Schriften Tolstois ausüben, für bedenklich halten und kann mich nur mit dem leidigen Troste trösten, daß die meisten, die sie lesen, gar keine anderen Wirkungen aus ihnen empfangen als die einer vorübergehenden Emotion. Im großen und ganzen dürfen wir sagen, daß der mächtige Trieb und das Streben nach Bildung unter uns durch diese und andere Hemmungsversuche nicht aufgehalten werden. Sie sind kräftiger und lebendiger als zu irgend einer Zeit. Wer kann sich darüber wundern? Ist doch die Erde erst in unseren Tagen ein einziger Schauplatz geworden. Der moderne Verkehr hat alle Zäune niedergerissen. Tausend wechselnde Eindrücke treffen uns heute; alles steht im Lichte der Öffentlichkeit. Alles spielt sich auf dem Markte ab. Konkurrenz in jedem Sinn des Wortes beherrscht alles, und zugleich greift jede Frage in eine andere ein.

Hilflos steht der Ungebildete diesem Zustand gegenüber. Einen stillen Winkel, in den er sich retten kann, gibt es bald nicht mehr. Nur durch Bildung vermag er sich zu wappnen. Hier liegt die letzte Ursache des modernen Bildungsstrebens.

III.

Aber fragen wir uns nun, in welcher Richtung hauptsächlich das moderne Bildungsstreben sich bewegt; denn obgleich alle Bildung nur eine ist, so treten doch zu allen Zeiten verschiedene Momente in ihr hervor und gewinnen die Oberhand. Sehe ich recht, so lassen sich in unserem modernen Bildungsstreben folgende Hauptzüge erkennen. Erstlich, es zeigt eine energische Richtung auf die wirkliche Wissenschaft, zweitens, es zeigt die ernsteste Absicht, Unabhängigkeit und wirtschaftliche Selbständigkeit zu erringen, drittens, es zeigt den Trieb, das Lebensgefühl zu steigern und größeren Anteil am Leben, extensiv und intensiv, zu gewinnen.

Das moderne Bildungsstreben zeigt eine energische Richtung auf die wirkliche Wissenschaft; ich könnte dafür auch sagen, auf die Erkenntnis des Wirklichen. Der größere Teil aller der Einrichtungen und Unternehmungen, von denen wir gesprochen haben, gilt diesem. Es ist für den Mann der Wissenschaft eine Freude, zu sehen, mit welchem inneren Drang und Eifer wissenschaftliche Erkenntnis heutzutage aufgesucht wird. Mit schönen Worten und unterhaltenden Erzählungen ist nicht mehr gedient; man will die Welt des Wirklichen erkennen und will die Fortschritte der Erkenntnis studieren. Darum tritt heutzutage der einzelne populär-wissenschaftliche Vortrag immer mehr zurück gegenüber der zusammenhängenden Unterweisung. Wie das Wirkliche gefunden und erkannt wird, dafür ist der Sinn aufgegangen oder wenigstens das Verlangen, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen und sich vor

Schein und Täuschung zu hüten. Vor allem aber sind es die zwei leitenden Ideen der modernen Wissenschaft, die sich weiter Kreise bemächtigt haben und bereits Richtlinien für sie geworden sind, die Erhaltung und Umformung der Kräfte und der Entwicklungsgedanke. Wir freuen uns, daß dem so ist, und diejenigen täuschen sich, welche meinen, daß dieser Schritt je wieder zurückgenommen werden könne. Die Einsicht, daß die einzelne Kraft ein integrierender Bestandteil eines Kräftesystems ist und nur in ihm seine Stätte hat, und daß die einzelne Erscheinung nur als Glied einer Entwicklungsreihe eine Tatsache ist, diese Einsicht wird, einmal gewonnen, nie wieder verschwinden; denn sie ist die Bedingung, soviel von der Welt um uns zu erkennen und zu durchschauen, als uns zu erkennen vergönnt ist. In diesem Sinne ist das Urteil, daß der Zug der Zeit ein realistischer ist, vollberechtigt; aber wir fällen es nicht im Sinne einer Klage, sondern freudig. Wir freuen uns, in einer Zeit leben zu dürfen, in welcher — Stumpfsinn und Aberglaube gibt es freilich genug — der Zug zum Wirklichen so mächtig ist. Ehrlichkeit und Redlichkeit liegt darinnen, ehrliche Arbeit und redliches Bemühen, und ich stehe nicht an, diesem Zug eine hohe sittliche Bedeutung beizumessen. Von seiner Schranke werden wir noch hören; aber wer der Erkenntnis des Wirklichen unbestochen nachgeht, der steht dadurch in sittlicher Tätigkeit, und wer Opfer an Kraft und Mitteln für sie bringt, bringt sie für eine sittliche Aufgabe.

Zweitens zeigt das moderne Bildungsstreben die ernsteste Absicht, durch Bildung Unabhängigkeit und wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen. Was treibt die Scharen bildungseifriger Arbeiter dazu, ihre kärglichen Freistunden der Fachbildung zu widmen und ihre Kenntnisse zu vermehren? Nicht nur der Wissenstrieb als solcher, sondern auch das lebhafte Verlangen, ihre Lage zu verbessern und durch Kenntnisse und Fertigkeiten eine gesichertere Stellung

auf dem Arbeitsmarkte zu gewinnen. Was ist eine der mächtigsten Triebfedern in der großen Frauenbewegung, von der wir gesprochen haben? Selbständig zu werden, auf eigenen Füßen zu stehen und durch einen festen Beruf eine gesicherte Stellung zu erhalten. Diese Tendenz ist in jeder Hinsicht beifallswert, ja auch sie ist als eine sittliche im strengen Sinne in Anspruch zu nehmen. Ohne Beruf und einen festen Kreis ist der Mensch, ob Mann oder Weib, ein unnützes Wesen; der Beruf ist der Halt und der Rückgrat des Lebens; nur in einem festen Pflichtenkreise und in dem Gefühl, an seiner Stelle notwendig zu sein, bleibt der Mensch gesund. Ist nun die Ehe unzähligen Mädchen verschlossen und ist die hauswirtschaftliche Arbeit, verglichen mit früheren Zeiten, außerordentlich reduziert, so müssen andere Berufe von den Frauen gesucht, und sie müssen ihnen eröffnet werden. Ja, man wird noch einen Schritt weiter gehen und denen beipflichten müssen, die da sagen, kein Mädchen soll nur für die Ehe und ausschließlich als zukünftige Gefährtin des Mannes erzogen werden, sondern sie soll so gebildet werden, daß sie einem tüchtigen Beruf vorstehen kann. Ganz mit Recht wird diese Forderung erhoben, nicht nur, weil eine zukünftige Eheschließung immer unsicher ist, nicht nur, weil es gilt, die bemitleidenswerte Lage unzähliger Witwen, die früher gleichsam wie eine unabänderliche Schickung betrachtet wurde, im voraus zu bessern, sondern weil es dem Gang, den unsere Entwicklung gewonnen hat, entspricht, daß jedes gesunde Wesen für sich selbst zu sorgen vermag und es als Pflicht und Recht empfindet, auf eigenen Füßen zu stehen. In anderen Zeiten sind die Anschauungen darüber andere gewesen — eine neue Zeit ist heraufgestiegen, und wir freuen uns, ihre Bürger zu sein. Wir erwarten auch von dieser Umgestaltung, in deren Anfängen wir stehen, eine Versittlichung des weiblichen Geschlechts, wo solche nötig, und eine Versittlichung des Verhältnisses der beiden

Geschlechter zueinander. Eigentümliche neue Gefahren tauchen freilich auch hier auf — wir werden über sie sprechen; ohne Schatten ist nichts Menschliches —, aber daß dunkle Nachtseiten in der Lage und dem Zustande des weiblichen Geschlechts schwinden oder doch abnehmen können, wenn die wirtschaftliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit desselben gesteigert wird, kann schwerlich zweifelhaft sein. Es ist z. B. unmöglich, daß die Prostitution, die grobe und die feine, in dem Umfange fortdauert, wenn mit der Bildung die Ausbildung zu bestimmten Berufen in dem weiblichen Geschlecht gefördert wird. Auch auf die Männer muß notwendig diese Neuordnung der Verhältnisse einwirken. In dieser Betrachtung fühle ich mich eins mit einem der tüchtigsten Vertreter der Frauenbewegung, mit Herrn Wychgram. Er schreibt in dem Vorwort zu seiner neuen Zeitschrift: „Frauenbildung“: „Die Förderung des weiblichen Unterrichtswesens wird, wenn sie unter den richtigen Gesichtspunkten und mit den rechten Mitteln vollzogen wird, sowohl der Frau als der Gesellschaft selbst Segen bringen. Denn das sind die beiden beherrschenden Rücksichten: indem wir die geistige Bildung der Frau heben, heben wir die Stellung der Frau selbst, und indem wir dieses tun, glauben wir unserem Kulturleben neue große und fruchtbare Werte zuzuführen. Wir schaffen der Frau eine höhere und edlere Selbständigkeit. Dies aber kann und muß in doppeltem Sinn verstanden werden, im ethischen und im wirtschaftlichen. In jenem, weil die höchstmögliche Ausbildung der geistigen Kräfte dem modernen Menschen, was auch immer dagegen gesagt werden mag, die wirksamste Vorbedingung einer ernsten Erfassung des Lebens und seiner Aufgaben bietet, und weil solche Erfassung bei jeder tiefer angelegten Natur wiederum eine nicht versiegende Quelle des Glücks ist. In dem andern, dem wirtschaftlichen Sinn aber bedeutet Selbstständigkeit die Erhebung über jenen traurigen Zustand, da

wir von der Arbeit der anderen leben müssen und eigene von anderen bewertete Arbeit nicht leisten. Auch dies berührt sich mit den ernstesten Fragen, und wenn für keinen Verständigen darüber Zweifel bestehen, daß Arbeit, recht geboten, recht erfaßt und recht belohnt, Glück ist, dann müssen wir die Frauen zu solcher Arbeit hinführen."

Drittens zeigt das moderne Bildungsstreben den Trieb, das Lebensgefühl zu steigern und größeren Anteil am Leben, extensiv und intensiv, zu gewinnen. Damit ist eine Seite berührt, die nicht leicht zu fassen ist. Ich meine nicht das Streben nach mehr Genuß. Auch dieses enthält zwar etwas Gerechtfertigtes, und es ist sehr billig, es zu schmähen, während sich doch die Schmähenden leicht hunderte von Genüssen verschaffen, die der Geschmähte entbehrt. Ich meine auch nicht die allermodernste romantische Neigung, das Lebensgefühl durch exzentrische Phantasien zu steigern und zu berauschen. Diese Neigung ist rechter Bildung geradezu entgegengesetzt und feindlich. Das, was ich meine, ist das Bestreben, sich aus jenem abstumpfenden Einerlei des Lebens zu befreien, welches noch für Tausende das Leben selbst ist, um den Kreis des Daseins reich und kräftig zu gestalten. In vielen ist heute dieses Streben eine Macht: sie empfinden, daß der Mensch nicht nur des Wechsels von Tag und Nacht bedarf, um gesund zu bleiben, sondern auch eines Wechsels am Tage, und daß er sich nur frisch erhalten kann, wenn er über seinen nächsten Beruf hinaus Anteil nimmt am allgemeinen Menschlichen. Soll dieser Anteil aber über rohe Genüsse hinausführen, so ist ein gewisses, ja ein fortschreitendes Maß von Bildung unerläßlich, dazu ein Zusammenschluß mit Gleichstrebenden, denn der isolierte Mensch gelangt hier niemals zum Ziele. Das wird auch von den Aufstrebenden empfunden; denn nicht als etwas Äußerliches oder Zufälliges tritt das soziale Element im Zusammenhang mit dem Bildungsstreben, das Leben reicher zu gestalten, auf.

Vom sittlichen und vom christlichen Standpunkt aber kann gegen dieses Bemühen nichts eingewendet werden; denn der Zweck des Lebens ist — um des ewigen Inhalts willen, welchen jedes Leben haben soll, — das Leben selbst.

Ich habe versucht, das moderne Bildungsstreben nach seinen wichtigsten Seiten zu charakterisieren. Der sittliche und soziale Wert desselben ist dabei überall hervorgetreten, ohne daß ich ihn aufdringlich vorgerückt oder Einzelwirkungen genannt hätte. In der Tat liegt auch nicht in den Einzelwirkungen der Hauptwert, obgleich deren nicht wenige sind. Ich verweise z. B. darauf, wie durch die erhöhte Bildung die Wohnungsfrage, dieses so wichtige Problem des sozialen Lebens, im günstigsten Sinne beeinflußt wird. Kann man doch geradezu die Wohnung als einen Gradmesser der Bildung in Anspruch nehmen, und überall beobachtet man, daß gesteigerte Bildung sich eine bessere Wohnung erzwingt: die wirtschaftlichen Verhältnisse müssen hier dem idealen Anstoße folgen, und folgen ihm nachweisbar. Ferner verweise ich auf die Tatsache, daß durch die erhöhte Bildung ein Ausgleich der Stände stattfindet und daß die einzelnen Schichten und Gruppen der Nation sich näher treten und innere Fühlung miteinander gewinnen. In diesem Sinne sind namentlich auch die Hochschulkurse von großer Bedeutung; ja schon in diesen und ähnlichen Unternehmungen an sich liegt ein starkes soziales Element, ein Element der Anerkennung und des Zusammenschlusses. Endlich möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der gebildete Mensch in der Regel der besonnene sein wird: extreme und exzentrische Standpunkte werden verlassen werden, und ein Sinn für das Bedingte der Verhältnisse wird erwachen. Damit wird der soziale Friede näher gerückt. Aber, wie gesagt, die Einzelwirkungen dürfen hier nur als Teile der Gesamtwirkung ins Auge gefaßt werden. Diese besteht darin, daß die erhöhte Bildung das Individuum zur Persönlichkeit gestaltet und daß sie dasselbe eben da-

durch auch sozial wertvoller macht. Das Ziel einer in friedlicher Arbeit und in gegenseitiger Anerkennung und Fürsorge geschlossenen Nation und das Ziel „eines allgemein sittlichen Weltbundes“, in dem „die Menschen sich mit allen Kräften, mit Herz und Geist, Verstand und Liebe vereinigen“, liegt, wie alle Ideale, hoch über uns. Aber es ist gewiß, daß wir uns von ihm nicht entfernen, sondern auf dem rechten Wege sind, wenn wir das Bildungsstreben überall fördern und neben der Sorge für die wirtschaftliche Hebung die ideale Seite, die doch in Wirklichkeit etwas höchst Reales ist, niemals aus dem Auge lassen.

IV.

Des Leichtsinns aber und einer gefährlichen Schnellfertigkeit würden wir uns schuldig machen, wollten wir uns einfach bei der These beruhigen, das moderne Bildungsstreben sei sittlich und sozial genommen höchst wertvoll und müsse daher in jedem Sinne gepflegt werden. Wir haben vielmehr die Pflicht, sowohl die Einwürfe ins Auge zu fassen, welche gegen dasselbe erhoben werden, als auch die besonderen Gefahren zu erkennen, die ihm anhaften. Eben dadurch werden wir seine sittlich-soziale Bedeutung tiefer erfassen.

Als erste Gefahr, die uns hier entgegentritt, erscheint die Gefahr der Halbbildung. Es sind nicht nur „Reaktionäre“, sondern auch sozial gesinnte und einen gesunden Fortschritt begünstigende Männer, die das moderne Bildungsstreben und die Einrichtungen, die für dasselbe geschaffen werden, mit Besorgnis betrachten. Wir kommen ihnen auch freiwillig mit dem Zugeständnis entgegen, daß die Gefahren der Halbbildung, nämlich Unklarheit, Verwirrung und wiederum törichter Hochmut und Unzufriedenheit, nicht beseitigt werden können, ja sich vielleicht in einigen Köpfen unter den gegebenen Verhältnissen noch steigern werden. Aber deshalb dem modernen Bildungs-

streben entgegenzutreten und es niederzuhalten, wäre das Verkehrteste, was wir tun könnten. Niederzuhalten vermögen wir es überhaupt nicht; denn es ist viel zu mächtig; wir würden es nur auf schlechte Belehrung und schlechte Unterweisung zurückwerfen. Den Gefahren der Halbbildung kann man doch nicht durch die Verdammung zur Unbildung entgegentreten, sondern nur durch „Ganzbildung“. Die besten Männer müssen in dieses Werk eintreten, und die besten Bücher müssen für dasselbe geschrieben werden. Mit den wichtigsten Ergebnissen der Wissenschaften muß der Sinn für ihre Methoden und für die unendlichen Schwierigkeiten einer gesicherten Erkenntnis auf allen Gebieten erweckt werden. Wo er erweckt ist, da ist schon die Hauptsache gewonnen, da ist die größte Gefahr der Halbbildung abgewehrt. Und er kann erweckt werden. Gewiß, die höchste Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis kann niemand erfliegen, und einen königlichen Weg zu ihr gibt es nicht; die großen Denker werden immer einsam sein, und es wird stets eine Wissenschaft geben, die nicht für die Massen ist. Aber wie die Bildung, so hat auch die Wissenschaft ihre Stufen, und es ist nicht wahr, daß die frischere Luft nur auf dem höchsten Gipfel des Gebirges weht. Der schlechte Klang, den das Wort „populäre Wissenschaft“ hat — fast lautet es wie Pseudowissenschaft —, braucht ihm nicht immer anzuhaften; ich meine, er ist zum Teil schon verschwunden. Wo das Halbwahre und Triviale verbannt, wo die Ehrfurcht vor der Wahrheit und ihrer Erforschung erweckt, wo dem einzelnen der wissenschaftliche Stoff geboten wird, der ihn in seinem Kreise wirklich zu fördern vermag, da ist die populäre Wissenschaft eine gute und rechte Wissenschaft.

Mit dem zuletzt Gesagten bin ich bereits einer zweiten Gefahr entgegengetreten, die dem modernen Bildungsstreben anhaftet, der Gefahr der Gleichmacherei. Sie erscheint mir besonders groß und verderblich; sie ist es auch vornehm-

lich, die zu der schlimmen Halbbildung führt, ja auf die Dauer die Wissenschaft selbst zugrunde richten muß. Ihre Folgen sind in jeder Richtung verhängnisvolle. Sie wirkt antisozial, löst die gegebenen Grundelemente der Gesellschaft auf und hält die Entwicklung selbständiger und eigenartiger Individuen nieder. Unter Gleichmacherei verstehe ich das Bestreben, ohne Rücksicht auf die Unterschiede des Geschlechts, der Individualität und des Berufs ein und dieselbe Bildung und darum auch einen und denselben Bildungsgang möglichst vielen geben oder vorschreiben zu wollen. Was dabei herauskommt, lehrt uns der Untergang der antiken Wissenschaft; wir haben es aber selbst schon in schlimmen Erscheinungen gesehen und werden wohl noch mehr Lehrgeld zahlen müssen. Verständlich scheint es ja wohl, daß, nachdem viele äußere Schranken gefallen sind, nun kurzweg das scheinbar Einfachste versucht und wo möglich allen das Gleiche zuteil werden soll; aber die oberflächlichste und verderblichste Vorstellung von Bildung liegt diesen Bestrebungen zugrunde — als ob sie wie ein äußeres Ding übermittelt werden könnte, während sie doch überhaupt nur im Zusammenhang mit der Eigenart und dem Beruf des Individuums besteht. Von ihnen abgesehen ist sie nichts als ein Firnis, ein zäher Schleim, oder vielmehr, sie ist etwas viel Schlimmeres, ein Gift, welches die Frische und Gesundheit des Geistes und der Seele, ja oft auch des Körpers zu zerstören vermag. Hier kann ich auch die moderne Frauenbewegung in manchen Erscheinungen von schweren Vorwürfen nicht freisprechen. Entschuldigungen will ich gleich voranstellen: der harte Kampf um das tägliche Brot und um einen Platz an der Sonne, das rühmliche Streben nach wirtschaftlicher Selbständigkeit und wiederum das leidige Berechtigungswesen und die Konkurrenz mit der männlichen Arbeit, in welche die Frauen zurzeit oftmals treten müssen, das sind Entschuldigungen genug. Aber wenn heute von verschiedenen

Seiten die Parole ausgegeben wird, weil die Frau dem Manne gleichwertig sei, so müßten ihr auch durchweg dieselben Berufe und derselbe Bildungsgang eröffnet werden wie dem Manne, so kann ich darin nur eine Verirrung sehen, und wenn vollends hin und her die Miene angenommen wird, als sei die Frage „cuius generis“ in Hinsicht auf Beruf und bürgerliche Stellung überhaupt eine veraltete, wenn in diesem Zusammenhange sogar an der Ehe gerüttelt wird, so droht uns die Auflösung. Ich nehme nichts von dem zurück, was ich in diesem Vortrage über das Recht der Frauenbewegung ausgesprochen habe; aber ich lehne die Konsequenz ab, daß die Frauenbildung einfach nach dem Schema der Bildung des Mannes einzurichten sei und daß es ein gesunder Zustand sei, wenn die Frau überall mit dem Manne in Konkurrenz tritt. Gleichwertigkeit ist doch nicht Gleichartigkeit; jene bleibt bestehen, selbst wenn es sich herausstellen sollte, daß die Frau intellektuell dem Manne durchschnittlich nicht gewachsen ist. Was sich aber längst für jeden, der sehen will, herausgestellt hat, ist in bezug auf viele Berufe die körperliche Minderwertigkeit der Frau. Die schwierige Aufgabe der Zukunft wird darin bestehen, den Frauen die rechten Berufe abzugrenzen und innerhalb derselben eine Ordnung der Dinge vorzunehmen, wie sie der geistigen und physischen Organisation der Frau angemessen ist. Hier sind wir erst in den Anfängen, und Opfer an gesunden Menschenleben wird es kosten, bis die Aufgabe gelöst ist. Unterdessen ist schon jetzt sorgfältig jede Gleichmacherei zu verbannen, wo die Schädlichkeit einer solchen offen am Tage liegt. Dazu: gewiß ist die Frau nicht nur für die Ehe und die Familie, aber sie ist in erster Linie für sie zu erziehen. Der Einwurf, daß man den Mann doch nicht in erster Linie für diese erziehe, stammt bereits aus einer verkehrten Betrachtung der Dinge. Diese erscheint gesteigert, wenn wir heutzutage wieder, wie einst im Mittelalter, die Frage erörtert sehen, ob denn über-

haupt die Ehe ein einer freien Persönlichkeit würdiges Verhältnis sei. Es sind nicht nur frivole Weltmenschen, welche diese Frage aufwerfen — wenn sie auch von den Überzeugungen, die einst zum Mönchtum geführt haben, sehr weit entfernt sind. Dennoch vermag ich in diesen Erwägungen nur das Symptom einer ebenso unevangelischen wie antisozialen Stimmung zu erkennen, die höchst unerfreuliche Äußerung eines Egoismus, der dadurch nicht wertvoller wird, daß er auch mit dem Bildungsstreben sich verbindet. Die ruchlosen Versuche aber, die Grundfesten der Gesellschaft an diesem Punkte zu sprengen und offen die Ehe verächtlich zu machen — es gibt leider schon eine ganze Literatur darüber, eine „schöne“ Literatur —, lasse ich grundsätzlich beiseite.

Die gefährliche Gleichmacherei zeigt sich indessen nicht etwa nur in bestimmten Erscheinungen der Frauenbewegung und des sexuellen Problems; sie ist auch sonst zu bemerken. Was man ihr entgegenzusetzen hat, das will ich an der Charakteristik dartun, die einst Mommsen in einer wundervollen Rede von Kaiser Wilhelm I. gegeben hat. Er sagt: „Kaiser Wilhelm war, was der rechte Mann sein soll, ein Fachmann. Eine bestimmte Disziplin beherrschte er vollständig; seinem hohen Berufe entsprechend lebte und webte er in der Theorie wie der Praxis der Militärwissenschaft. Es werden nicht viele sein, die ihre Jünglings- und Mannesjahre mit solchem Ernst wie er ihrer Wissenschaft gewidmet haben. Also war er kein Dilettant. Er wußte sich am Schönen zu erfreuen und ist der Erörterung wissenschaftlicher Fragen oft und gern gefolgt.“ Hier ist das Element genannt, welches der Gleichmacherei entgegenzusetzen ist. Fachbildung muß zuerst geboten werden, und sie muß der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für alle fortschreitende Bildung sein; in konzentrischen, immer weiteren Kreisen hat sie sich an jene anzuschließen. So wird der Dilettantismus, der die Folge aller Gleichmacherei ist, abgewehrt

und zugleich jene Ehrfurcht vor der Wissenschaft erzeugt, die aufgeschlossen und bescheiden zugleich macht.

Aber noch eine dritte Gefahr ist ins Auge zu fassen, und sie entspringt aus dem besonderen Charakter des modernen Bildungsstrebens als eines Strebens nach Erkenntnis des Wirklichen. In diesem Streben liegt ein hohes Gut, aber wenn mit ihm nicht eine starke sittliche Bildung verbunden ist, so wird es schädlich. Goethe sagt einmal von einem seiner Freunde, daß er mehr Talent und Wissen habe, als er nach dem Maß seiner Charakterstärke ertragen könne, und an einer anderen Stelle spricht er das tiefe Wort aus: „Alles, was unseren Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich.“ Kurz und schlagend ist hier formuliert, worauf es ankommt; die Aufgabe aber, die damit unserem Bildungsbetriebe gestellt ist, ist die ernsteste. Wir sollen wissen, daß wir mit allen unseren vortrefflichen Einrichtungen zur Verbreitung der Kenntnisse und der Wissenschaft nur erst die Hälfte unserer Aufgabe, ja nicht einmal die Hälfte, geleistet haben. Wenn wir es nicht vermögen, auf den sittlichen Zustand derer, die wir unterrichten, einzuwirken, so betreiben wir eine gefährliche Sache. Gewiß liegt in einem ernsten Wahrheitsstreben und in der Beschäftigung mit der Wissenschaft selbst schon ein hohes sittliches Element, aber es muß auch hervorgeholt und dem Hörenden zur Darstellung gebracht werden. Es ist vor allem die Persönlichkeit des Lehrenden selbst, die von der sittlichen Kraft der Wahrheit gestählt sein und einen Eindruck von ihr hervorrufen muß; denn auf jeder Stufe des Unterrichts, auch auf den höheren, ist die Persönlichkeit des Lehrers von entscheidender Bedeutung. Lernen können wir alles mögliche aus Büchern und aus unpersönlichen Überlieferungen, gebildet werden können wir nur durch Bildner, durch Persönlichkeiten, deren Kraft und Leben uns ergreift. Daß aber in dieser Hinsicht der gegenwärtige Betrieb der Bildung vieles zu wünschen übrig

läßt, wer kann das leugnen? Zu dem heutigen Betriebe der Wissenschaft muß die volle hoffende, liebende, sittlich starke, glaubende Persönlichkeit hinzutreten, reifer ausgebildet und lebendiger als je früher. An ihr muß es den Schülern deutlich werden, daß alle tiefere Bildung Umbildung ist, schmerzliche, aber befreiende Umbildung: es muß etwas Altes untergehen und etwas Neues wachsen und werden.

Im engsten Zusammenhange damit steht noch ein anderes, und es ist die Hauptsache: alle wahre Bildung strömt aus der Quelle einer geschlossenen Weltanschauung und hat schließlich nur soviel Wert als sie eine solche ausbaut. Eine geschlossene Weltanschauung kann aber nur eine idealistische sein, d. h. sie muß in der Überzeugung wurzeln, daß der Wert des persönlichen Lebens und die sittliche Selbstgewißheit allem bloß Naturhaften übergeordnet ist und daß wir, wie wir in Gott leben und weben, so auch ihm Rechenschaft schuldig sind. Aber durchdringt eine solche Weltanschauung d. h. ein seiner Sache gewisser Glaube heute die geistigen Führer unseres Volkes? Wer kann das behaupten? Seit dem Untergang der Aufklärung am Anfang des 19. Jahrhunderts haben wir keine einheitliche, uns hebende und erhebende Weltanschauung mehr. Weder die Restaurationen des kirchlichen Glaubens noch die großen idealistischen Systeme haben eine solche für unser Volk zu schaffen vermocht. Dieser Zustand, der schon lange anhält, die Glaubenslosigkeit sowohl wie die Glaubenszerrissenheit, ist der tiefste Schade in unsrem heutigen Dasein; er ist die Ursache unsrer Schwäche in jeder Hinsicht, unsrer Schwäche auch gegenüber dem politischen Religionssystem des Katholizismus. Den Materialismus haben wir als System so ziemlich überwunden; man kann sagen, die Zeit und der heilende Einfluß der Natur haben diese Krankheit geheilt; aber deshalb sind wir noch lange nicht gesund; denn eine

solche Heilung schafft keine wirkliche Gesundheit. Es ist kein Theologe, sondern ein Gegner derselben, der Philosoph John Stuart Mill, der in seiner Selbstbiographie folgende Worte geschrieben hat: „Wenn die philosophischen Geister der Welt nicht länger an ihre Religion glauben oder nur mit Modifikationen daran glauben können, welche den Charakter derselben wesentlich verändern, so beginnt eine Übergangsperiode schwacher Überzeugungen, gelähmter Verstandeskräfte, lauer Grundsätze, die kein Ende nimmt, bis eine Erneuerung bewirkt ist, welche zur Entwicklung eines religiösen oder rein menschlichen Glaubens führt. Solange dieser Zustand anhält, hat alles Denken und Schreiben, das nicht auf eine solche Erneuerung hinarbeitet, sehr wenig anderen als momentanen Wert.“ Lassen wir „einen rein menschlichen Glauben“, unter welchem ich mir im Gegensatz zu einem religiösen nichts vorzustellen vermag, beiseite, so hat Mill den gegenwärtigen Zustand und das, was zu geschehen hat, sehr richtig beschrieben. Man erwarte ja nicht, daß der bloße Betrieb der Einzelwissenschaften hier etwas ändern kann. Weder die Wissenschaften noch die Wissenschaft vermag hier etwas. Zur Einkehr in die eigene Seele muß man die Menschen aufrufen, damit sie neben den ungeheuren Wirklichkeiten, die durch die Kenntnis der Wissenschaften auf sie eindringen, die Wirklichkeit der Wirklichkeit nicht übersehen oder vergessen. Diese Wirklichkeit aber sind zunächst sie selbst, ihre Seele, ihr über die Natur erhöhtes Dasein. Das ist freilich kein Wissen, sondern ein Glauben, weil es nur als werdende und strebende Überzeugung vorhanden ist; aber es ist die Kraft alles geistigen und schließlich auch alles sozialen Seins. „Das Charakteristische des Glaubens ist der Antrieb zum Schaffen, das Charakteristische des Unglaubens ist die Zerstörung der Schaffensfreudigkeit, die Leugnung des schöpferischen Berufes, das Zurückwerfen der Menschheit auf das unmittelbare Sein und den un-

mittelbaren Trieb, der Überdruß an der Vergeistigung des Daseins und endlich am Dasein selbst.“ Weil nun die heutige Wissenschaft — und sie kann nicht anders — überall auf die Anfänge zurückgeht und überall, der genetischen Methode folgend, die Dinge auf ihre primitivsten Elemente und auf den niederen Ort, wo sie entstanden zu sein scheinen, zurückführt, so vermag sie in der Tat schwache und haltlose Geister übel zu verwirren und scheint solchen, die an ihre eigene Wertlosigkeit schon so wie so glauben, eben diese noch zu bestätigen. Dieser Zustand ist gewiß nicht unüberwindlich — es wird die Zeit kommen, da man erkennen wird, daß die Entwicklungen in Wahrheit wie fortgesetzte Schöpfungen wirken, in denen neue Größen und Werte entstehen, — aber er ruft uns auf, alle unsre Kräfte anzuspannen, um ihm zu begegnen. Nirgendwo dürfen wir es geschehen lassen, soweit es in unsren Kräften steht, daß Wissenschaft gelehrt und Bildung verbreitet wird, ohne daß zugleich das sittliche Selbstbewußtsein gekräftigt, die innere Zusammenfassung der Persönlichkeit gestärkt und das Leben mit Ewigkeitsgehalt erfüllt wird. Nirgendwo dürfen wir dies geschehen lassen, am wenigsten aber dort, wo wir Kenntnisse über den sozialen Aufbau und das soziale Leben verbreiten. Unter allen Parolen, die ausgegeben worden sind, ist keine bedenklicher als die, man müsse das soziale Leben vorherrschend oder ganz ausschließlich als wirtschaftliches betrachten und man müsse das wirtschaftliche eben nur als wirtschaftliches ins Auge fassen. Diese Parole ist erstens bedenklich, weil sie falsch ist, und sie ist ferner verhängnisvoll, weil sie blinden und trivialen Vorurteilen entgegenkommt und den sittlichen Aufschwung lähmt. Die sie ausgeben in gutem Glauben, durch diese Betrachtung die Dinge zu vereinfachen und leichter Gehör zu finden, wissen nicht, was sie tun; zum Glück werden sie selbst durch ihr eigenes Verhalten widerlegt. In der

Tiefe aller großen sozialen Fragen und aller Erkenntnisprobleme stößt man auf das sittliche Element und damit auf das religiöse. Vernachlässigt man sie, so schädigt man die Wirklichkeit der Dinge und die Menschen. Aber auch das hilft uns nichts, daß wir etwa das Weltbild, welches uns die Kenntnis der äußeren Dinge bietet, durch allerlei ästhetische Gedanken aufzustutzen und zu idealisieren versuchen: bei schärfer Blickenden werden wir damit wenig gewinnen, und das, worauf es ankommt, wird doch nicht erreicht. Dem persönlichen Werte der Menschenseele und ihrem inneren Leben, aber auch jener brüderlichen Verbindung der Menschen, die als Ideal vor uns liegt, entspricht nur der christliche Gottesgedanke: Gott ist der Herr und Er ist die Liebe. Wie wir von ihm und zu ihm geschaffen sind, so soll auch unsre Erkenntnis und Bildung in ihm begründet bleiben. Diese Gesinnung erhebt uns aus dem Vergänglichen ins Dauerhafte und Ewige; sie adelt auch die geringste Arbeit und vernichtet jeden bloß scheinbaren Wert. In dieser Gesinnung sollen wir schaffen und bilden.

Die sich in diesem Kongresse zusammengefunden haben, sind allesamt der Überzeugung, daß dem so sein soll und daß wir in freiem Anschluß an die Überlieferungen unserer evangelischen Kirche, wie es Protestanten gebührt, diese Aufgabe zu erfüllen haben. Aber wie viel ist hier zu tun, und wie gering sind Sorge, Fleiß und Anstrengung! Das moderne Bildungsstreben hat uns das weiteste Feld geöffnet, und niemand kann sich damit entschuldigen, daß er nicht auf Fels oder unter die Dornen säen wolle. Bereitschaft zu hören, zu lernen, auszutauschen und zu erwägen ist vorhanden. Mit den sozialen Problemen ist auch der Sinn für die tiefsten Fragen des Menschenlebens lebendig; denn sie hängen aufs engste zusammen, ja sie sind eins. Unser ist die Schuld, wenn das moderne

Bildungsstreben schließlich an sich selbst verzweifelt, weil es die Nahrung nicht erhält, welche es sucht, oder nur eine Nahrung, die nicht mehr nährt, wenn es in Überdruß und Skeptizismus ausmündet, wenn ihm die Wirklichkeit schal und die Wissenschaft fruchtlos erscheint. Dahin darf es nicht kommen. Möge auch der heutige Tag an seinem Teil dazu beitragen, das Gefühl der Verantwortung unserem Volke gegenüber zu erhöhen und unsre Kraft zu stärken!

Alle Entdeckungen, alles Wissen, im Momente so berauschend, wird rasch trivial und wirkungslos; wenn es aber zugleich den inneren Sinn vertieft und belebt, ihn umbilden hilft zu einem höheren Sein, so hat es ewiges Leben in sich.

REDEN: IV
GRUNDSÄTZE DER EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN MISSION

Vortrag

gehalten am 26. Sept. 1900 auf der Generalversammlung des Allgem. evang.-prot. Missionsvereins.

Erschienen in: „Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft“ 1900; und als Sep.-Abdr. in 2. Aufl. bei A. Haack in Berlin.

In einer bewegten und ernsten Zeit feiert unser Verein diesmal sein Jahresfest: In Länder, in die sonst nur der Missionar und der Kaufmann geht, ist ein Teil unsrer Truppen gezogen, um im Verein mit den Heeren Europas Ordnung zu schaffen. Das bedeutet, wenn nicht alles täuscht, den Anfang einer neuen Epoche der universalen Völkergeschichte. Nachdem Amerika europäisch besiedelt, Australien eine Provinz Europas geworden und Afrika aufgeteilt ist, soll der gewaltige Rest des größten Erdteils, Asiens, unter europäische Kontrolle gestellt werden. Aussichten, wie nie zuvor, haben sich aufgetan — Aussichten und Befürchtungen. Die christliche Mission nimmt an ihnen den lebendigsten Anteil. In dem Herzen jedes Missionsfreundes wogen heute Hoffnungen und Sorgen. Der Schleier, der über der Zukunft liegt, scheint sich zu heben, und die ehernen Riegel an ihren Pforten geben nach. Gewaltsam suchen die europäischen Völker einzudringen in das Dunkel; denn kein helles Licht bestrahlt den Weg; die Fackel müssen sie selbst erst hineintragen. Was zu hoffen, was zu wünschen ist, was werden soll und was werden wird — diese Fragen bewegen aller Herzen.

Aber diese festliche Stunde wäre vergeudet, versuchte ich es, sie zu beantworten; denn nur Ungewisses vermöchte ich zu sagen. Sammeln wir uns vielmehr um das, was klar und gewiß in unseren Aufgaben ist, suchen wir es uns zu vergegenwärtigen und uns aufs neue sicher einzuprägen. Wie sich auch die Zukunft gestalten mag — wir stehen auf festem Grunde und haben ein unverrückbares Ziel vor

Augen. Keine Schwierigkeit der Gegenwart vermag es umzustoßen. Je fester wir es erfassen, um so sicherere Schritte werden wir tun, und um so gewisser werden wir alle Hemmnisse überwinden. Handeln wollen wir erstlich von der Pflicht und dem Zweck der evangelischen Mission, sodann von ihrem Umfang und ihren Beschränkungen, weiter von den Mitteln der Mission und endlich von der Rückwirkung, welche sie auf unser eigenes Christentum in der Heimat ausüben soll.

I.

Mit der ganzen Christenheit aller Zeiten, soweit sie lebendig war und lebendig ist, ist unser Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein der Überzeugung, daß das Evangelium allen Völkern verkündet werden soll. Warum? Weil Jesus und die Apostel es geboten haben? Das wäre an sich noch nicht ausreichend; es könnte sich auf vergangene Zeiten beziehen. Oder weil die christliche Religion besser ist als die andern? Aber das Bessere ist oft genug der Feind des Guten, und alles frommt nicht allen. Nein — die unerschütterliche Überzeugung unserer Missionspflicht fließt aus der Erkenntnis, daß das Christentum nicht eine Religion neben anderen, sondern daß es die Religion selbst ist, daß daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollen. Nur wo diese Überzeugung besteht, ist das Recht zur universalen Mission gegeben und das gute Gewissen bei ihrer Ausführung. Nur diese Überzeugung vermag der tausend Schwierigkeiten und Bedenken Herr zu werden, die sich wider die Mission erheben. So haben es schon ihre ältesten Verteidiger, Paulus und die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts, empfunden. Sie waren nicht der Meinung, daß sie den Griechen und Römern einen neuen gespenstigen Gott brächten und sie aus dem Geschichtlichen und Menschlichen in ein unbekanntes Land versetzten, son-

dern sie verkündeten ihnen den Gott, in dem sie unwissend lebten und webten, und sie zeugten von dem Geist, der die Natur und die Geschichte, das Erhabene und das Gute hervorgebracht. Indem sie dann an dem Bilde des lebendigen und gekreuzigten Jesus Christus die Kraft eines heiligen Lebens und die Macht des Gerichts und der vergebenden Liebe Gottes dartaten, machten sie die Herzen empfänglich für den Geist Gottes und erweckten nicht etwas Unmenschliches, sondern Menschen, wie sie sein sollen, eine Gottesmenschheit. In diesem Sinne, und nur in diesem, haben auch wir unsere Missionsaufgabe zu betrachten. Nicht etwas Singuläres, Fremdes, unvermittelt Überfallendes haben wir den Völkern zu bringen, sondern wir wollen sie aus der innern Sklaverei befreien und durch das Evangelium zu Gottesmenschen machen, das ist der volle Gegensatz zu Seelenfang und berechnendem Proselytismus. Über dieses Zerrbild der Mission hat Jesus Christus selbst das schärfste Wort gesprochen. Er hat den Schriftgelehrten und Pharisäern zugerufen: „Ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Judengenossen machet, und wenn er es geworden ist, macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr, denn ihr seid.“ Es ist ein schreckliches Bild von Missionaren und Missionszöglingen, das der Herr hier mit zwei Strichen entworfen hat, und leider kennt auch die christliche Missionsgeschichte solche Bilder. Beachten wir aber auch wohl, daß Jesus es überhaupt nicht in Anschlag bringt, daß dieser Judengenosse statt der Götzen nun den wahren Gott anruft; das ist ihm augenscheinlich ganz gleichgültig. Was innerlich aus ihm geworden ist, darauf allein kommt es ihm an, und da erklärt Jesus mit furchtbarer Bestimmtheit: Die Mission hat diesem Menschen nur geschadet; sie hat ein Kind der Hölle aus ihm gemacht; ja, noch mehr: Er sagt, von schlechten Missionaren schlecht bekehrte Menschen, das ist die schlimmste Sorte Menschen, die es gibt. Lernen wir dar-

aus, welch eine Gefahr die Mission umlauert, sobald sie ihren höchsten Zweck aus dem Auge läßt oder auch nur mit anderem vermischt: Nicht um die Vermehrung von „Juden-“ oder „Christengenossen“ handelt es sich, sondern um Gotteskindschaft. Wehe, wenn ein anderer Gesichtspunkt hier eingemischt wird! Ehrgeiz, Proselytenmacherei, Unfriede, äußerliches Wesen — dies alles vergiftet die Mission an der Wurzel. Weit besser, man missioniert dann überhaupt nicht. Die Mission darf und soll schlechterdings kein anderes Ziel haben als Gotteskindschaft.

Damit ist bereits gesagt, welch ein Christentum verkündigt werden soll. Bedrückend, ja, schmerzlich ist es, daß wir diese Frage überhaupt aufwerfen müssen; aber der Gang, den die geschichtliche Entwicklung des Christentums genommen hat, seine Zersplitterung in Konfessionen und seine Belastung in jeder Konfession zwingt sie uns auf. Das Evangelium haben wir den fremden Völkern zu verkünden und nichts anderes als das Evangelium, die frohe Botschaft: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“, und „Der Geist des Herren ist bei mir, derhalben er mich gesalbet hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn.“ Der Missionar muß alles kennen, was das Christentum im Laufe seiner Geschichte erlebt und erlitten hat, aber er muß von dem allen absehen können, er muß fähig sein, auf das Einfachste zurückzugehen und es in seiner ursprünglichen Art zu verkündigen. In den Sprüchen Jesu muß er leben; aus der Bergpredigt und den Seligpreisungen, den Gleichnissen und den Verheißungen muß er seinen Stoff nehmen. Vor allem aber, er muß selbst Christum lieb haben und in der Welt des Ewigen heimisch sein. Was er bringen will,

muß er erlebt haben; es soll keine Lehre sein, sondern ein Leben, keine Last, sondern eine Befreiung. Gewiß, er wird nicht davon absehen können, daß er selbst ein evangelisch-protestantischer Christ ist, aber nicht den Protestantismus hat er zu verkündigen, auch nicht orthodoxe oder liberale Theologie, sondern die Gotteskindschaft. Und eben als Protestant kann ihm das nicht schwer werden; ja, man darf kühnlich sagen: Nur der protestantische Missionar ist der rechte Missionar; denn nur er ist imstande, das Evangelium in seiner schlichten Kraft darzustellen und aus seiner Geschichte zu lernen, ohne sich ihr gefangen zu geben. Daß Gottesmenschen erweckt werden, Jünger Jesu, daß die Gewißheit eines ewigen Lebens und die Freude an einem reinen, heiligen Leben erschlossen werde, das ist die Aufgabe der christlichen Mission. Je ernster sie es mit dieser Aufgabe nimmt, desto mehr wird sie auch ihre übelwollenden Gegner zum Schweigen bringen und zugleich das erreichen, was nicht ihr nächster Zweck ist und ihr doch sicher zufallen muß, — nämlich Gesittung und Bildung zu verbreiten und die neu gewonnenen Brüder einzuführen in den großen Kreis der zivilisierten Welt.

Wir wollen hier einen Augenblick verweilen; denn wir stehen an einem umstrittenen Punkte. Wir hören Stimmen unter uns, welche sagen, die Verbreitung der christlichen Zivilisation lassen wir uns gefallen, ja, wünschen sie, aber den christlichen Missionar wünschen wir nicht; denn er richtet nur Verwirrung und Streit an, und seine Predigt paßt für die meisten Völker gar nicht. Ich sehe von denen ab, die so sprechen und dabei unter der wünschenswerten Zivilisation nichts anderes verstehen, als das Maß von Ordnung, das nötig ist, um bequem Handel treiben und ungestört die fremden Völker ausbeuten zu können. Um die Auseinandersetzung mit einem so ruchlosen Standpunkt kann es sich hier nicht handeln. Ich fasse vielmehr die ins Auge, die unter „Zivilisation“ wirklich eine sittliche Hebung jener

Völker und ihre allmähliche Einführung in die christliche Völkerfamilie verstehen. Im Prinzip kann ich ihnen nur beistimmen: Es wäre in der Tat ein idealer Zustand, wenn wir keine besonderen Missionare brauchten, wenn jeder Europäer, der zu fremden Küsten kommt und in fremde Länder eindringt, die christliche Gesittung im vollen Sinne des Worts mitbrächte; man könnte dann alles übrige der Zeit überlassen. Aber wie weit wir von diesem Zustande entfernt sind, darüber braucht es keiner Worte. Gewiß gibt es ehrenwerte und treffliche Ausnahmen, aber im großen und ganzen macht man sich keiner Übertreibung schuldig, wenn man behauptet, daß die Invasion der christlichen Europäer in fremde Länder den berufsmäßigen Missionar doppelt notwendig macht. Das haben auch einsichtige Politiker und Nationalökonomen, wie Prof. Rathgen auf dem letzten evangelisch-sozialen Kongreß, anerkannt. Mit dem Besten, was wir besitzen, müssen wir zu den fremden Völkern kommen, nicht nur um der Gerechtigkeit willen — denn, wie sie auch sein mögen, wir nehmen ihnen immer etwas und sind daher ihre Schuldner —, nicht nur um der Menschenwürde und Liebe willen, sondern auch um unserer eigenen Existenz willen, sonst geht es uns wie den Spaniern und Portugiesen mit ihren Kolonien. Aber auch der Einwurf gilt nicht, daß mit halb- oder anders zivilisierten Völkern anders zu verfahren sei, und daß der Missionar hier kein Feld habe. Nun, von dem Anspruche des Christentums, die universale Religion zu sein, ganz abgesehen — es gibt nur eine Zivilisation, auf deren Grunde sich die Menschheit zu einer Einheit verbinden kann, das ist die hier in Europa in unserer Religion und unserer Geschichte erwachsene. Wir ehren jede andere Gesittung, wo sie den Menschen über die Naturstufe erhoben hat, aber auf die Dauer bestehen lassen können wir sie nicht; denn sie ist minderwertig und die Verbindung der Völker auf der immer kleiner werdenden Erde wird zu eng, als daß Ungefüges

nebeneinander bestehen könnte. Merkwürdig — dieselben Leute, welche die fremden Völker nur als Objekte ihrer Ausbeutung betrachten, tragen nicht selten eine fast sentimentale Zärtlichkeit für die heimische Kultur derselben zur Schau. Aber was ist das für eine Kultur, die es z. B. den Chinesen erlaubt, die geheiligten Völkerrechte mit Füßen zu treten, barbarische Martern zu ersinnen und Menschenleben für Spreu zu achten? Diese Kultur verdient nicht, daß man sie konserviere. Stellen wir uns daher auf den prinzipiellen Standpunkt, auf den Standpunkt, den unsere Religion, unsere Geschichte und die Sorge für die Zukunft uns anweisen, so müssen wir sagen: Wir brauchen die christliche Mission auch deshalb, weil wir die christliche Gesittung für alle Völker brauchen, und weil wir diese ohne die Mission nicht erlangen werden. Das Ziel, eine große gesittete Völkerfamilie zu schaffen, ist uns wie durch unsere Religion, so auch durch den Gang unserer europäischen Geschichte vorgezeichnet. Man muß aber die Wurzeln in die Tiefe senken, wenn der mächtige Baum werden und wachsen soll. In die Tiefe aber dringt nur, wer den einzelnen und den Völkern das rechte Verhältnis zu Gott und den ewigen Dingen bringt. Denn die Furcht des Herrn ist nicht nur der Weisheit Anfang, sondern auch das Fundament für jegliches gesicherte Dasein. Durch Kanonen können wir wohl von heute auf morgen ein Land erobern und durch Handelsfaktoreien vermögen wir von heute auf morgen Völker in unsere Netze zu ziehen, aber der wahre Eroberer ist der, welcher den christlichen Bruderbund erweitert und das Beste, was er besitzt, fremden Völkern zu eigen macht. Neben der gewaltigen Mission, die unsere Technik und unser Handel auf dem ganzen Erdball ausüben, muß die Mission der Gotteserkenntnis, der christlichen Tugenden und der christlichen Gesittung gehen: Nur so erfüllen die europäischen Völker ihren weltgeschichtlichen Beruf; denn die Mission ist nicht mehr wie vor hun-

dert Jahren die Sache einzelner, sondern eine schlechthin notwendige Funktion der Christenheit.

II.

Indem wir von der Aufgabe und dem Zweck der Mission gehandelt, haben wir es bereits ausgesprochen, daß ihrem Umfang prinzipiell keine Schranken gesetzt werden dürfen. Aber die Frage wird verwickelter, sobald wir auf die wirklichen Verhältnisse blicken. Die Verflechtungen, die in allen europäischen Staaten, wenn auch in verschiedener Weise, zwischen Kirche und Staat bestehen, bilden für die Mission eine große, stets wachsende Schwierigkeit. Solange die sog. christlichen Staaten nicht politisch in den heidnischen Ländern interessiert waren, wurde diese Schwierigkeit kaum gespürt; heute ist es anders. Wir stehen, vor allem China gegenüber, vor einem schweren Problem. Dürfen politische und christliche Missionen zusammengehen? Wie weit soll und darf die Mission staatlichen Schutz sich gefallen lassen oder anrufen? In der Krisis, die hier entstanden ist, sind schlimme Anklagen und widerstreitende Behauptungen laut geworden. Man kann heute hören, daß es einen Kreuzzug nach China gelte, und daß die europäischen Truppen zum Schutze und zur Verbreitung des Christentums dorthin gezogen seien. Man kann aber auch die unbesonnene Forderung hören, die Missionare sollen China verlassen; sie hätten das ganze Unheil hauptsächlich verschuldet, und auf sie konzentriere sich aller Haß. Es ist nicht meine Aufgabe, in den Streit des Tages herabzusteigen und kurzsichtige Verleumdungen oder Mißverständnisse zu widerlegen — das, was kommen wird, ist zudem, Gott sei Dank, ganz unabhängig von dem verworrenen und hilflosen Widerstreit der Meinungen. Aber die Frage ist an und für sich ernst und schwierig genug, und ich will daher die Erwägungen, die sich warmen Missionsfreunden hier ergeben müssen und zum Teil schon ergeben

haben, in Form von Thesen zusammenfassen. Ich hoffe, daß sie so einleuchtend sind, daß sie einer weiteren Begründung nicht bedürfen:

1. Die christliche Mission ist in China seit Generationen an der Arbeit, und es gibt Hunderttausende chinesischer Christen. Absichtlich oder aus Unwissenheit verbreitet ein Teil unserer Presse den Irrtum, als habe die chinesische Mission erst vor einigen Jahren begonnen und damit das Unheil des Fremdenhasses heraufgeführt. Nein, ihre Arbeit dort blickt bereits auf eine lange, lange Geschichte zurück; es ist einfach unmöglich, sie abzubrechen, und daher ist diese Forderung eine törichte. Auch ist es unrichtig, daß die Mission als solche für den Fremdenhaß besonders verantwortlich ist. Sofern sie etwas Fremdes ist und bleibt, nimmt sie an der Schwierigkeit der allgemeinen Lage teil und manches ist wohl auch von den Missionaren versehen worden. Aber gerade unter diesen — ich erinnere nur an den verewigten D. Faber — hat es solche gegeben, die den Chinesen näher gekommen sind als irgend ein Fremder.

2. Es liegt uns ferne, in dieser Stunde an den katholischen Missionen in China Kritik zu üben, in einer Zeit, wo ihre Missionare bluten und das Beispiel edler Hirtentreue bewähren; aber die Behauptung, daß die protestantischen deutschen Missionare hinter den katholischen an Weisheit zurückstehen, aggressiver und unbesonnener als jene gewesen seien oder gar in besonderer Weise die politische Krise verschuldet hätten, diese Behauptung dürfen wir mit allem Fuge zurückweisen. Die Zukunft, und ich denke eine nahe, wird es klar stellen, wer hier zurückhaltender gewesen ist.

3. Das Eindringen einer neuen Religion in ein Land hat sich noch niemals ohne schwere Krisen vollzogen, die um so heftiger sind, je entwickelter das Volk ist. Aber um solcher Krisen willen kann die Mission nicht aufgeben, wer an sie glaubt; denn er ist überzeugt, daß die Opfer — gewiß sind sie oft peinlich und schwer — der Sache wert sind.

4. Alles, was nur im entferntesten an die Kreuzzugs-Idee erinnert, an die Absicht, für die christliche Mission Gewalt einzusetzen oder Gewalt für sie anzurufen, ist zu verbannen. Vom Missionsstandpunkt aus betrachtet ist das Eingreifen der christlichen Großmächte in die Verhältnisse in der Regel keine Hilfe, sondern schafft böse, leider unvermeidliche Schwierigkeiten.

5. Der heimische Schutz soll von den Missionaren nicht gefordert und ihnen nicht gewährt werden um der christlichen Religion willen, sondern lediglich, wenn verbürgte Staatsverträge gebrochen werden. Vielleicht ist es sogar anzustreben, daß sämtliche Missionare in gewissen Ländern und unter gewissen Bedingungen ihr Heimatsrecht zeitweilig verlieren, beziehungsweise aufgeben. Über diesen wichtigen Punkt aber, der nicht spruchreif ist, sind noch eingehende Erwägungen anzustellen.

6. In Gegenden, wo der europäische Missionar in Zeiten der Verfolgung nicht unter allen Umständen bei seiner Herde bleiben bezw. sie mit ihm fliehen kann, soll er nicht gehen; ja, die direkte Mission wird besser in solchen Landstrichen abgebrochen, als das unerträgliche Beispiel einer Flucht der Hirten zugelassen.

7. Damit die Mission möglichst unabhängig bleibt von politischen Verwicklungen, sollen nicht die Landeskirchen als solche Mission treiben, sondern, wie bisher, soll die Mission Sache freier, privater Vereine sein; ja, unter Umständen ist schon der öffentliche Verein eine zu schwer wiegende Körperschaft. Wir brauchen neben ihm für gewisse Gebiete, z. B. für das türkische Reich, Männer als Missionare, die ganz auf sich selbst stehen und alles, was sie tun, lediglich auf ihre eigene Verantwortung tun, ohne Hilfe und ohne Schutz.

8. Die christliche Mission kann und soll so getrieben werden, daß die neue Entwicklung, welche fremden Völkern durch die Kulturstaaten aufgezwungen wird, einen relativ

friedlichen Verlauf nimmt. Die christliche Religion, eben weil sie die Religion der Menschheit ist, besitzt in der Tat die Fähigkeit, sich dem, was in jedem Volkstum Wertvolles ist, anzupassen, es zu veredeln und in Frieden zu bewahren. Unsere Zeitungen sprechen sehr wenig von dem Verdienst, welches sich die christliche Mission in dieser Hinsicht bereits erworben hat; aber es bleibt darum nicht minder groß. Wo es aber zeitweilig durch den Gang der politischen Verhältnisse der Mission unmöglich gemacht wird, dem Frieden zu dienen, da hat sie zurückzutreten, selbst auf Kosten des schon Gewonnenen; denn niemals darf sie einen Zweifel darüber lassen, daß sie lediglich eine geistige Macht ist, niemals darf sie in die Gefolgschaft der Gewalt treten, und niemals darf sie es vergessen, daß sie nicht die Interessen der Europäer in den fremden Ländern in erster Linie zu vertreten hat, sondern die Interessen der Eingeborenen, in erster Linie der Bekehrten. Diese müssen wissen, daß der Missionar zu ihnen gehört, ihr Hirte und ihr Bruder ist; sie müssen sich unbedingt auf ihn verlassen können. Hier haben wir in dem Apostel Paulus ein über alle Zeiten fortwirkendes Beispiel. Er hat sich als Missionar mit seinen Kindern identifiziert; nur für sie hat er gelebt. Leben und Sterben würdigte er nur im Interesse seiner Gemeinden, und ist den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude geworden. Er trägt noch heute allen Missionaren die Fackel voran.

Wenn die Grundsätze eingehalten werden, die ich hier kurz zu skizzieren versucht habe, werden in einzelnen Fällen zwar noch immer schwere Gewissenskollisionen eintreten können, aber in der Hauptsache wird die Mission vor ihnen bewahrt bleiben. Jene Kollisionen hat sie nicht selbst geschaffen; sie sind eine Folge der Entwicklung der Kirchen- und Staatengeschichte in Europa, und niemand vermag sie durch einen Gedanken oder einen Gewaltakt zu beseitigen.

III.

Von der Aufgabe und von dem Umfang der Mission haben wir gesprochen, aber auch die Mittel der Mission verdienen in der Gegenwart eine besondere Betrachtung. Wir können drei Formen unterscheiden: 1. die direkte, persönliche Mission, 2. die literarische Mission und 3. die indirekte Mission.

Heute, wie zu allen Zeiten, ist die direkte, persönliche Mission die Hauptsache, und zwar aus einem doppelten Grunde: Erstlich weil es gilt, eine göttliche Botschaft zu verkündigen, die des Boten bedarf, und zweitens weil die christliche Religion ein neues Leben in sich schließt, das nur durch lebendige Menschen fortgepflanzt wird. Ist es schon schwierig, die Wissenschaft lediglich durch Bücher fortzupflanzen, weil mit jeder Wahrheit ein Stück eigentümliches Leben verbunden ist, das nur an der Persönlichkeit des Lehrers wahrgenommen werden kann, so ist es nahezu unmöglich, die Religion auf diesem Wege zu verbreiten. Immer bedarf es hier eines lebendigen Menschen, genauer eines Zeugen, der in seiner ganzen Persönlichkeit das zum Ausdruck bringt, was er verkündigt. Der Missionar, der zu den fremden Völkern geht, muß wie ein Apostel vor sie treten, er muß überzeugt sein, einen göttlichen Auftrag zu haben und eine göttliche Botschaft zu bringen; diese muß sein ganzes Wesen ausfüllen. Der Glaube kommt aus der Predigt, d. h. aus dem Wort, wie es entsteht, wenn man sich Auge in Auge blickt, und alle die Eindrücke der Liebe, der Hingabe, der Selbstlosigkeit gehören dazu, damit eine Seele gewonnen wird. Der Apostel Paulus nennt sich den Vater der von ihm Bekehrten, und sie nennt er seine Kinder. Das neue Verhältnis, in das sie zu Gott versetzt sind, stellt ihnen eine Fülle neuer Aufgaben: Ohne eine stetige persönliche Leitung geraten sie bei allem guten Willen doch in Gefahr, den rechten Weg zu verfehlen.

Aber so gewiß das ist, so wenig darf doch das andere Mittel der Mission beiseite gelassen werden, welches ich genannt habe — das literarische. Wilden oder halbwilden Völkern gegenüber ist es freilich nicht am Platze; doch ist auch hier ein hingebendes Studium der Sprache, der Religion und der Sitten ein notwendiges Erfordernis der Mission. Eben weil die christliche Religion nicht, wie gewisse methodistische Missionare anzunehmen scheinen, wie ein Bann und Zauber über die Menschen herfällt, sondern weil sie die Menschheitsreligion ist, muß sie jedem so verkündet werden, daß sie seine berechtigte Eigenart erhebt und veredelt. Das aber setzt voraus, daß das fremde Volkstum wirklich verstanden und liebevoll gewürdigt wird. Unser Allgem. evangelisch-protestantischer Missionsverein darf ohne Selbstüberhebung behaupten, daß er auf diese Seite der Aufgabe sein Auge mit besonderer Schärfe richtet; aber auch die anderen deutschen evangelischen Missionsvereine haben diese Aufgabe nicht vernachlässigt, und, da sie fast sämtlich älter sind als der unsrige, blicken sie bereits auf reichere Früchte. Wie viele Sprachen sind von Missionaren zuerst aufgezeichnet und zu Schriftsprachen erhoben worden, welch umfassende Schätze in bezug auf Volkskunde und Religionsgeschichte hat die Mission gesammelt! Wie oft hat sie der Wissenschaft die Wege geebnet oder als Pfadfinderin gedient! Ja, es wird eine Zeit kommen, wo man die Sprachen untergegangener Völker aus den Bibelübersetzungen der Missionare schöpfen, und wo man die Missionszeitschriften, die einst nur von den Stillen im Lande gelesen worden sind, als wissenschaftliche Quellen verwerten wird!

Doch nicht diese Tätigkeit der Missionare hatte ich in erster Linie im Auge, wenn ich von literarischer Mission sprach, obgleich auch sie direkt fördernd sein kann; denn indem sie Verständnis schafft, schafft sie Gemeinschaft. Was mir vor allem hier vorschwebt, ist die literarische Missionstätigkeit bei solchen Völkern, die auf einer relativ

hohen Kulturstufe stehen und einer geschichtlichen und wissenschaftlichen Darlegung zu folgen imstande sind. Diesen Völkern, wie den Japanern, z. T. auch den Chinesen und Mohammedanern gegenüber, kann man sich nicht auf die Erweckungspredigt beschränken. Hier muß vielmehr die Mission mit dem ganzen Rüstzeug der Geschichte und der christlichen Religionsphilosophie eintreten. Verheißungsvolle Anfänge sind auch in dieser Hinsicht gemacht. Wiederum darf ich sagen, daß unser Verein sich diese Aufgabe besonders angelegen sein läßt und in dem von mir schon in einem anderen Zusammenhange genannten Missionar D. Faber in China einen christlichen Apologeten von einzigartiger Begabung und Sachkunde besessen hat. Er sah in der literarischen Wirksamkeit geradezu seine Lebensaufgabe und war überzeugt, daß sie das notwendige und beste Mittel sei, um in China Vorurteile zu entwurzeln, den Aberglauben zu zerstören und die christliche Wahrheit als eine Geistesmacht zu verbreiten. Auch die wissenschaftlich apologetische Arbeit, welche der Verein in Japan geleistet hat und noch leistet, ist von hoher Bedeutung. Aber, zu unserer eigenen Beschämung müssen wir es sagen, wie viel bleibt noch zu tun! Jene Völker werden mit der materialistischen Literatur Europas überschwemmt; sie erhalten Jahr um Jahr im Original oder in Übersetzungen Dutzende von wissenschaftlichen Werken, die ihnen sagen oder zu sagen scheinen, die christliche Religion habe in Europa selbst ausgespielt und sei nur noch eine alte Reliquie oder ein geschichtliches Symbol. Wie verschwindend gering ist dem gegenüber die Literatur, die eigens für Japaner, Chinesen oder Türken geschrieben ist, um ihnen die Wahrheit und das Recht der christlichen Weltanschauung darzutun und auf alle die Einwürfe einzugehen, die sich bei ihnen erheben. Mit Übersetzungen deutscher und englischer apologetischer Schriften allein ist es nicht getan; denn abgesehen davon, daß wir selbst nur eine sehr beschränkte Zahl

brauchbarer Werke besitzen, können nur solche Arbeiten durchschlagend wirken, welche mit vollster Kenntnis der eigentümlichen Bedürfnisse jener Völker verfaßt sind. Freilich, auch sie werden noch immer etwas zu wünschen übrig lassen. Jene Völker müssen letztlich ihre Apologeten selbst hervorbringen. Der geborene Jude Paulus vermochte den Griechen und Römern nicht alles das zu leisten, was ihnen später ihre christlichen Landsleute, ein Justin, ein Clemens und ein Origenes geleistet haben. Von einem bestimmten Punkte an ist der große Apostel den Griechen unverständlich geblieben und sie ihm. Vollen Einblick in die Volksseele hat doch nur, wer selbst dem Volke angehört. Aber das schließt nicht aus, daß wir europäische Theologen auch mit unserer Wissenschaft in die Missionsarbeit eintreten. Unser Verein, zumal sein hochverehrter Präses, hat schon seit Jahren in dieser Richtung Arbeiter geworben, aber „die Ernte ist groß und der Arbeiter sind wenige", muß er klagen. Ich selbst empfinde es als eine einzulösende Schuld, seiner Aufforderung bisher nicht entsprochen zu haben, und will mich nicht hinter die mangelnde Kenntnis der besonderen Bedürfnisse verschanzen, obgleich sie eine empfindliche Schranke bildet. Wenn wir einst an allen unseren Hochschulen Lehrstühle für Missionskunde und Religionswissenschaft haben, wird vielleicht manches besser werden. Aber bis dahin können wir nicht warten. Schon jetzt müssen die bescheidenen Anfänge einer wissenschaftlichen und apologetisch-christlichen Literatur für die fernen Völker weiter gepflegt und verstärkt werden. Die Handbücher unserer Naturwissenschaft und Technik sind bereits in ihren Händen; geschulte europäische Mechaniker unterrichten in allen Weltteilen; Eisenbahnen und Straßen werden gebaut, — dies alles kann nicht zum wirklichen und dauernden Segen gereichen, wenn wir die fremden Nationen nicht in das Netzwerk unserer inneren Geschichte einzuknüpfen vermögen. Unsere innere Geschichte — sie ist

gegeben in der Familie, in dem Rechtsleben, in dem unbeugsamen Pflichtgefühl, in der aufopfernden Arbeit und in alle dem, was uns ehrfurchtgebietend und ein sittliches Gut ist.

Damit bin ich zu dem letzten Mittel der christlichen Mission übergegangen, zu der indirekten Mission, und hier ist es, wo ich Sie alle aufrufen möchte, die Anwesenden alle und insonderheit die Bürger dieser großen, herrlichen Stadt, einzutreten in die Missionsarbeit. Ein jeder unter uns, der hinausgeht in die Ferne und seiner heimischen christlichen Güter nicht vergißt, wirkt daselbst bauend, wirkt als Missionar. Aber auch die, welche daheimbleiben, arbeiten für die Mission, wenn sie ehrenfest und treu, wenn sie in christlichem Geiste in ihrem Berufe stehen; denn die Erde ist heute ein einziger großer Schauplatz, und mit prüfendem Blick wird von den Bekennern anderer Religionen unser Handel und Wandel, unser ganzes Leben in Europa verfolgt. Wenn sie den Eindruck gewinnen, hier ist mehr und Besseres als bei uns, wenn wir ihnen imponieren nicht nur durch unsere Kanonen, unsere Technik und unsere verfeinerten Bedürfnisse, sondern auch durch unseren Geist, unsere sittliche Kraft und unsere Menschenliebe, so ist alles gewonnen. Wenn sie aber erkennen müssen, daß unser Christentum und unsere Sittlichkeit Geschwätz und Maskerade sind und sich unter ihrer Hülle nur der ihnen wohlbekannte Egoismus sowie die rohe Erwerbs- und Genußsucht verbergen, so ist alle direkte Missionsarbeit nahezu verschwendet. Möchten sich doch namentlich die Deutschen, welche sich in fremden Ländern niederlassen, klar machen, welche Verantwortung sie auf sich laden, wenn sie ein ungebundenes Leben führen und sich von Christentum und Sittlichkeit emanzipieren. Gewiß, sie ziehen hinaus, um zu erwerben, und Handel, Erwerb und Verdienst unterliegen ihren eigenen strengen Gesetzen, die der einzelne nicht willkürlich ändern kann. Aber niemand wird behaupten, daß diese Gesetze unver-

träglich seien mit wahrer Humanität, mit Menschenliebe und Sittlichkeit. Sofern es aber allerdings bedenklich ist, einseitig oder vorherrschend durch den Handel zu fremden Völkern in Beziehung zu treten, muß es unsere Sorge sein, die Elemente draußen zu verstärken, deren Absicht nicht bloß auf Geldverdienen und schleunige Heimkehr mit dem Verdienst gerichtet ist. Ich darf mich hier wiederum dem anschließen, was der Nationalökonom, Prof. Rathgen, ausgeführt hat: „Mit jedem wirklich gebildeten Beamten," sagt er, „mit jedem Forscher, der zu längerem Aufenthalt in überseeische Gebiete entsandt wird, mit jedem Arzt, jeder Diakonissin, jedem Lehrer, die draußen mit sittlichem Ernst ihrem Berufe nachgehen, verbreiten wir nicht bloß deutsches Wesen und deutsche Geistesarbeit, wir verstärken auch die Kulturzusammenhänge, an deren Erhaltung alles liegt. Vor allem handelt es sich um die Pflege der Institutionen, auf welchen der geistliche und sittliche Zusammenhang in erster Linie beruht, um Kirche und Schule;" mit ihnen im engsten Zusammenhang, ja, vor ihnen, um die Familie und die Frau. Es ist die wichtigste indirekte Arbeit für die Mission, daß die eigenen Volksgenossen im fremden Lande möglichst zahlreich in einem festen Familienverbande stehen, und daß sie ihre Kirche und ihre Schule haben. „Unsere Neuheit in der Weltpolitik ist auch daran kenntlich, wie wenig wir im Vergleich mit anderen Völkern in dieser Richtung bisher geleistet haben, wenn man etwa in Tunis oder Tripolis und in der ganzen Levante die französischen und italienischen Schulen sieht, wenn man in der ganzen Welt britischen kirchlichen Organisationen begegnet. Der genialste Kolonialpolitiker unseres Jahrhunderts Wakefield ist nicht müde geworden, die Ausdehnung der englischen Kirchenorganisation auf alle englischen Kolonien zu fordern, und er und seine Freunde haben das durchgeführt. Englisches Kirchentum ist gewiß manchem in seiner äußeren Erscheinung wenig sympathisch,

aber eine gewaltige sittigende Kraft über ihre Volksgenossen wird man der englischen Kirche über See nicht abstreiten dürfen. Die reichen Kräfte unserer deutschen evangelischen Kirchen können und müssen ganz anders als bisher der Gemeindebildung in überseeischen Gebieten nutzbar gemacht werden.“ Unser Verein hat das von Anfang an erkannt und ist danach verfahren. Er ist sich wohl bewußt, daß durch diese Organisationen auch eigentümliche Konflikte zwischen der direkten und der indirekten Mission entstehen, die nicht immer leicht zu schlichten sind. Aber doch ist er darüber nicht im Zweifel gewesen, daß die Sorge für Kirche, Schule und — nicht zu vergessen — Krankenhaus bei den Landsleuten im Ausland auch in sein Gebiet fällt, und daß die Stärkung ihres Familienlebens außerordentlich viel bedeutet. Zudem leiten Schule und Krankenhaus von den Landsleuten ohne weiteres zur direkten Mission über, und die ganze Sphäre, die durch sie im Vereine mit der Familie geschaffen wird, muß zu einer eindrucksvollen direkten Predigt werden. Die Frau, der Lehrer, der Arzt — sie sollen gleichsam als Zwischenglieder zwischen dem Missionar und dem Kaufmann stehen. So soll im kleinen das heimische Gemeinwesen im fremden Lande blühen und seine sittigenden Wirkungen auf die weitere Umgebung ausüben.

IV.

Dies sind Grundsätze, nach welchen unser Missionsverein sein Werk treiben will und treibt. Er ist ein kleiner Verein, und er hat im Laufe der sechzehn Jahre, die er besteht, viel Schweres durchmachen und große Hemmungen von innen und von außen überwinden müssen. Er ist ein kleiner Verein, und doch hat er das Recht, sich Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein zu nennen; denn er richtet sich mit seiner Aufforderung zur Teilnahme an alle evangelischen deutschen Christen, unbeschadet ihres

besonderen theologischen Standpunkts, und er hat seine Aufgabe von vornherein in der umfassendsten Weise angelegt: Einzelbekehrung, Sammlung von Gemeinden, literarisch-apologetische Arbeit und Pflege der Diaspora sollen in ihm zusammenwirken. Er will auch nicht die heimischen kirchlichen und theologischen Verhältnisse auf ein neues Feld einfach übertragen oder einen bestimmten konfessionellen Typus fortpflanzen, sondern er will das Evangelium verkündigen und den Samen des göttlichen Werks ausstreuen. Er überläßt es, wie richtig noch jüngst gesagt worden ist, der Entwicklung und Führung Gottes, in welchen kirchlichen Formen sich das evangelische Wesen, entsprechend der Eigenart der betreffenden Völker, ausprägen wird, und er hofft auf diese Weise die wahre, die geistige Union der christlichen Kirchen zu fördern. Denn — wir treiben Mission nicht nur um der Völker willen, deren Schuldner wir sind, sondern auch um unsrer selbst willen. Wie die Mission auf dem Boden der evangelischen Kirchen in dem Momente entstanden ist, wo diese sich aus dem Schlafe der Orthodoxie erhoben hat und durch den Pietismus zu einem neuen Leben erweckt wurde, so steht auch heute noch innere Lebendigkeit des heimischen Christentums und Missionssinn in fruchtbarer Wechselwirkung. Ein Doppeltes erwarten wir von unsrer Missionsarbeit für uns selbst und dürfen es mit Zuversicht erwarten. Erstlich, daß uns die Güter teurer werden, für deren Verbreitung wir sorgen, zweitens, daß wir immer sicherer die Hauptsache erkennen und so über das kirchliche Parteiwesen, den Streit und Hader im eigenen Lager, erhoben werden. Es ist um die Ausspendung geistiger Güter eine eigentümliche Sache. Je freigebiger wir sie austeilen, um so sicherer werden sie unser Eigentum. Das weiß jeder Lehrer, der mit Ernst und Begeisterung unterrichtet. Im höchsten Sinne gilt das aber von den geistlichen Gütern, weil sie alle in der Liebe wurzeln und sich in der Tat

offenbaren. Die Asketen und Mönche haben Unrecht — es gibt keine einzige christliche Tugend, die in der Beschaulichkeit geübt werden kann, und kein einziges sittliches Gut, das ins Schweißtuch geknüpft werden darf. Umgekehrt aber wird aus jeder Betätigung auch die Freude an dem Gut wachsen und sein Besitz fester werden. Die Geschichte der Wirkungen der evangelischen Mission auf das heimische Christentum ist noch von niemandem geschrieben worden, und vielleicht kann sie überhaupt nicht geschrieben werden; aber daß diese Wirkungen vorhanden sind, und daß reiche Ströme des Segens aus der Mission zurückgeströmt sind, ist offenbar. Kann man doch manche Kirchen, wie die schottische oder die Basler, recht eigentlich als Missionskirchen bezeichnen: Die Mission hat ihrem eigenen innern Leben das Gepräge gegeben. Und dann das Zweite — nicht ungebundener sollen wir in unserem Christentum werden, aber freier, nicht verschwommener, aber weitherziger, nicht schwächer, aber friedfertiger, nicht ärmer, aber einfacher. Dazu soll uns auch die Missionsarbeit verhelfen. Angesichts der Nöte, wie sie in Armenien bestehen, angesichts der grauenvollen Barbarei, deren Ausbrüche wir in China erleben, angesichts der ganzen Last von Aberglauben, Irrtum, Gewalttat, die auf Millionen von Menschen lastet — wenn wir ihnen gegenüber es nicht lernen, die Hauptsache zu erkennen, unter uns Frieden zu halten und in Gemeinsamkeit zu arbeiten, auf welche Nötigungen warten wir noch? Stärkere Mahnungen kann es nicht geben; achten wir also auf die Zeichen der Zeit! Möge es unserem Verein beschieden sein, mitzuarbeiten, daß die Deutschen auch als Christen ihren Weltberuf erkennen, und erkennen, wie sie ihn treiben sollen. Aufwärts führt die Geschichte der Menschheit; sehen wir zu, daß wir nicht zurückbleiben. Soli deo gloria!

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: V

ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DES PROTESTANTISMUS

Vortrag

gehalten am 6. Okt. 1896 in einem kleinen Kreise von Freunden zu Eisenach. Erschienen als Nr. 25 der „Hefte zur Christlichen Welt“ bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Vorwort.

Ursprünglich war es nicht meine Absicht, diesen Vortrag, der am 6. Oktober in Eisenach in einem Kreise von Freunden gehalten worden ist, zu veröffentlichen. Aber nachdem er auf Grund unvollständiger Referate die heftigsten Angriffe erlebt hat, scheint es mir um der Sache willen Pflicht zu sein, ihn der Öffentlichkeit zu übergeben. Der Reichsbote (10. Oktober) hat ihm „radikale Verwerfung des Christentums, des christlichen Gottesglaubens und Gottvertrauens, die sich auf die geschichtliche Offenbarungstatsache Gottes in Christo gründen“ nachgesagt, und er hat seinen Lesern nahegelegt zu glauben, daß ich alles das leugne, was er in einem Referat über den Vortrag (von fünfzig Zeilen!) nicht gefunden hat. Auf eine solche Polemik zu erwidern, wird mir niemand zumuten. Sie zeigt nur, daß ich in meinem Vortrage die Art, in der heute das „Bekenntnis“ vertreten wird, noch viel zu milde charakterisiert habe.

Ich habe den Vortrag acht Tage, nachdem er gehalten war, wesentlich aus dem Gedächtnis niederschreiben müssen und mich dabei bemüht, ihn vor übelwollendem Verständnis zu schützen, ohne seinen Inhalt irgendwo zu ändern. Nicht überflüssig wird es sein, daran zu erinnern, daß ich nur zur Lage des Protestantismus habe sprechen wollen. Diese Lage umfaßt noch andre schwere Probleme, die ich absichtlich beiseite gelassen habe.

I.

Ich gedenke nicht von der Gegenwart und Zukunft unsrer protestantischen Landeskirchen zu sprechen, sondern von der Gegenwart und Zukunft des Protestantismus. Daß dabei der Zustand der protestantischen Landeskirchen ins Auge gefaßt werden muß, versteht sich von selbst. Aber — um gleich meine Meinung zu sagen — ich gehöre nicht zu denen, die unsre protestantischen Landeskirchen in einem Zustande der Zersetzung sehen und meinen, daß sie in Bälde untergehen werden oder doch einer gewaltigen Krisis entgegensteuern. Ich glaube umgekehrt, daß sie sich zur Zeit in einer Epoche kräftiger Konsolidierung befinden, daß sich diese noch verstärken wird, und daß somit irgend welche Anzeichen des Untergangs oder der Zersetzung nicht vorhanden sind. So wie sie sich teils von ihrem Ursprung her, teils in besonders kräftiger Weise in unserm Jahrhundert an den Staat, die Gesellschaft, den Patriotismus, die Überlieferung, die Autoritäten und die populäre religiöse Stimmung angeschmiegt haben, sind sie sehr feste und schwer angreifbare Gebilde geworden. Sie haben sich in der gegenwärtigen Zeitepoche eingerichtet, wie sich einst das alte Christentum im römischen Reich eingerichtet hat, und nichts deutet darauf hin, daß sie eine kürzere Dauer haben sollten als unsre Epoche. Sind doch um die Wette Regierung und Gesellschaft, frommer Sinn und Indifferenz, in gewisser Weise Freund und Feind bemüht, den Kirchen auf der Entwicklungslinie, auf der sie sich befinden, zu Hilfe zu kommen, damit sie immer mehr das

werden, was die natürliche Entwicklung der Dinge sie werden läßt.

Aber sehr anders gestaltet sich freilich der Ausblick, wenn wir statt auf die protestantischen Landeskirchen auf den Protestantismus sehen. Die alte Firma „protestantisch“ ist allerdings noch immer vorhanden; aber Firmen täuschen bekanntlich in der Geschichte. Die weltgeschichtliche Täuschung der Firma „apostolisch“ hat die Reformation am Katholizismus aufgedeckt. Aber sind die protestantischen Kirchen vielleicht nur noch in dem Maße protestantisch, wie die katholischen apostolisch? Jedenfalls entscheiden die Worte nicht, und eine Garantie dafür, daß es dem Protestantismus nicht ebenso geht wie allen Konfessionen — daß sie nämlich teils durch Beharrung, teils durch allmähliche Umformungen ihren Charakter verändern — ist nicht gegeben.

II.

Was war der alte Protestantismus? Was sind seine wesentlichen Merkmale?

Eine Kirche, die ausschließlich auf den aus der heiligen Schrift gewonnenen Articuli fidei ruhte, die Kenntnis und das Verständnis derselben allen ihren Gliedern zugänglich machen wollte, und die überzeugt war, daß sie alles Wesentliche getan habe, wenn sie den richtigen Bibelglauben verkündigte.

Im Protestantismus besteht also ein festes, ja ausschließliches Verhältnis zwischen Theologie und Kirche. Die Glaubenslehre, die im Grunde identisch ist mit dem Bekenntnis und der Theologia sacra, trägt die Kirche. Nur diese Theologia sacra hat die Kirche zu predigen und zu lehren, alles übrige wird sich dann von selbst finden. Eifrig wachte man gegenüber „Schwarmgeistern“ und ähnlichen Leuten, daß nicht ein Mehreres geschah. Ein strenger Puritanismus in der Religion und der religiösen Pädagogie

war die Folge. Nur diese bewußte und gewollte Einseitigkeit schuf die Kraft, um das Größte zu leisten, was in der Geschichte geleistet werden kann, eine alte, mit tausend Wurzeln im Boden haftende Religion zu reformieren. Das Wort allein, und darum die Lehre allein, und der Glaube allein! Zugeschnitten war diese „Lehre“ auf einen zwar tief bewegten, aber einförmigen Seelenzustand und auf ein gedrücktes, immerfort gefährdetes irdisches Dasein. Daß das gepredigte Wort Kraft und Leben wird, ist — das war eine Grundüberzeugung — allein das Werk des heiligen Geistes, dem man vertrauen und den man erwarten soll. Der Kirchenglaube muß aber als Notitia, Assensus und Fiducia in völlig gleichartiger Weise persönlicher Besitz jedes Einzelnen geworden sein, und ein jeder soll sich von nichts anderm nähren als von dem Wort, dessen Ausgestaltung die Theologia sacra ist.

Diese Theologia sacra im Sinne einer unfehlbaren Bibellehre hat sich aufgelöst. Doch lassen Sie mich mit ein paar Worten des Ursprungs der „Theologie“ gedenken.

Sie war nicht von Anfang an vorhanden. Ursprünglich gab es nur Prophetie und pneumatisches Lehren. Wer im Namen der Religion eine Erkenntnis vortrug oder eine religiöse Anweisung gab, tat das vom Geiste getrieben, und die ihn hörten, waren überzeugt, daß er aus dem Antrieb des Geistes redete. Aber diese Periode dauerte nicht lange. Die Prophetie und das pneumatische Lehren hörten auf, und an ihre Stelle trat die verstandesmäßige, nach bestimmten Regeln arbeitende Theologie, die in bezug auf das Alte Testament schon längst vorbereitet war. Diese Theologie war aber doch Theologia sacra; denn sie hatte einen heiligen Text — nun einen doppelten, den des Alten und Neuen Testaments, zur ausschließlichen Unterlage, und man behauptete, daß nur ein geheiligter Verstand ihn auszulegen vermag. Doch über diesen letzteren Punkt blieb ein Schwanken bestehen. Daß bereits der natürliche Ver-

stand den rechten Sinn der heiligen Schrift, mindestens bis zu einem gewissen Grade erkennen könne, wurde doch auch behauptet, und daß man ein Maß von „weltlicher“ Wissenschaft für die Auslegung nötig habe, konnte nicht leicht verkannt werden. Aber eben deshalb wurde die Theologie von Anfang an mit Mißtrauen in der Kirche betrachtet. Bereits der erste große Theologe, Origenes, hat das erfahren müssen. Ein „weltliches“ Element war notwendig in die Theologie aufgenommen, wenn auch seine Abgrenzung gegenüber dem Heiligen, ja überhaupt sein Existenzrecht zweifelhaft blieb.

In der Kirche der Reformation, dem alten Protestantismus, änderte sich das nicht wesentlich. Alles Heilige wird noch ausschließlicher, als es im Katholizismus geschehen war, in die Urkunde geschoben, und eben deshalb bleibt die Wissenschaft, die sich mit ihr beschäftigt, Theologia sacra. Auf diese stützte sich der Protestantismus noch entschiedner als der Katholizismus, der sich eine viel kompliziertere, aber dem Leben und seinen Bedürfnissen abgelauschte Grundlage geschaffen hat. Der Doppelcharakter der Theologie blieb übrigens ungeklärt. Einerseits sprach man so, als sei der „reine Verstand“ der heiligen Schrift eine Sache natürlicher Vernunft und gewissenhafter Erkenntnis, andrerseits sollte doch nur der den Schriftsinn treffen können, der vom heiligen Geiste erleuchtet war. Als die Wiedertäufer die reformatorische Theologia sacra in pneumatische Intuition (die „fortgesetzte Offenbarung“, das „innere Licht“) und „natürliche Wissenschaft“ zu spalten versuchten, wurden sie abgewiesen und verdammt.

Dennoch löste sich die Theologia als sacra (als ein absolutes göttliches, weil aus dem inspirierten Bibelkodex geschöpftes Wissen) allmählich auf. Wie das geschehen ist, das darzulegen würde zu weit führen. Erst löste sich das Kirchenrecht ab und ging in die Form einer rein weltlichen Disziplin über; dann folgte die Kirchengeschichte:

es wurde anerkannt, im Prinzip allgemein in den protestantischen Kirchen anerkannt, daß wer seinen Standort in der Geschichte nimmt, ihn nicht zugleich in dem jeweiligen Zustande des Staats oder der Kirche nehmen kann; es wurde eine allgemeine Forderung, die Geschichte der Kirche unparteiisch zu erzählen ohne Rücksicht auf die vermeintlichen oder wirklichen Grundlagen und Ansprüche einer Partikularkirche. Dann folgte der entscheidendste Schritt: das Verständnis und die Auslegung des Alten und Neuen Testaments darf sich weder durch ein „Bekenntnis“ etwas vorschreiben lassen, noch darf sie sich um der Heiligkeit des Textes willen andrer Methoden bedienen, als der allgemein anerkannten philologischen und historischen. Die Revolution, die dieser Grundsatz in der Theologie hervorgerufen hat, zittert noch in ihrer gesamten Arbeit nach. Aber im Prinzip wird er zur Zeit nur noch selten im Protestantismus bestritten; selbst die bestreiten ihn in der Regel im Prinzip nicht, die seine Durchführung im einzelnen als sakrilegisch brandmarken.

Wie ist das gekommen? Wer hat das aufgebracht? Niemand und alle! Es ist die Folge der Entstehung des historischen Sinnes, die keine geringere Umwälzung in der Geschichte der Menschheit bedeutet als die naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Der Begriff der Wissenschaft ist ein andrer geworden; wir wissen es alle — wer der Wissenschaft die Ergebnisse, zu denen sie gelangen soll, vorschreibt, der löst sie damit auf. Und das, was hier hervorgebrochen ist, kann nicht mehr gehemmt werden. „Die Wahrheit ist wie ein Quellwasser, welchem man entweder seinen Lauf lassen oder gewärtig sein muß, daß es anderweit ausbreche, wo es uns am wenigsten gelegen ist.“ Daß auch seltsame Überstürzungen nicht fehlen, wird niemanden wundern, der den Lauf menschlicher Dinge kennt. So wird in einer jüngst erschienenen Abhandlung: „Das Dogma vom Neuen Testament“ alles Ernstes verlangt, man

solle jedes Werturteil aus der Betrachtung der Urgeschichte des Christentums ausschließen, also alles auf eine Fläche nebeneinander stellen. Aber auch in dieser Forderung, die die Geschichtschreibung der Kritiklosigkeit überantwortet und auf eine ganz niedrige Stufe zurückführen würde, zeigt sich das gewissenhafte Streben, die wissenschaftliche Erkenntnis rein zu erhalten und ihr nichts Fremdes beizumischen. Daß übrigens die Emanzipation der exegetischen und historischen neutestamentlichen Forschung zu immer radikaleren Ergebnissen geführt hat, kann kein Einsichtiger behaupten. Das Gegenteil ist der Fall. Nicht nur die Fragen des Ursprungs und der Echtheit neutestamentlicher Schriften werden mit größerer Vorsicht und höherm Respekt gegenüber der Tradition behandelt als früher, sondern auch die Eigenart der christlichen Religion und die Eigenart religiösen Lebens überhaupt wird objektiver und schärfer bestimmt als früher. Auch ist darüber kein Zweifel: nur der vermag das Bibelwort wirklich zu verstehen, der von seinem Geiste innerlich berührt ist. Aber freilich — es gibt keine heilige Überlieferung, vor der die geschichtliche Forschung einfach kapituliert.

III.

Also ist es die Wissenschaft gewesen, die die Theologie im alten Sinne des Worts gesprengt und ihr die „Heiligkeit“ genommen hat? Ja — aber sie ist nur der eine Faktor in diesem Prozeß. Der andre ist in der Kirche selbst zu suchen, und die, die am lautesten über den Verlust der Theologia sacra klagen, sind an ihrer Auflösung sehr stark beteiligt. Parallel nämlich mit der Umbildung der Theologie geht seit Jahrzehnten eine Umbildung des Verhältnisses von Theologie und Kirche. Seit Schleiermachers Darlegungen über das Wesen der Religion und der Kirche ist in allen Richtungen der deutschen evangelischen Kirchen das altprotestantische, ausschließliche Ver-

hältnis von Theologie und Kirche gesprengt. Nicht nur gegen dogmatische Systeme ist man skeptisch und, was mehr bedeutet, indifferent geworden — das Wort: „die Systeme sind das Malheur der Wissenschaften“ wird in bezug auf die Dogmatik in allen kirchlichen Lagern unterschrieben —, sondern auch gegen die Theologie als Lehre und geschichtliche Erkenntnis überhaupt herrscht eine Abneigung und Geringschätzung, in der hervorragende Führer der verschiedensten kirchlichen Richtungen zusammenstimmen. Einst waren im Protestantismus die Theologen die Schiedsrichter in allen kirchlichen Fragen, heute sitzt man nur noch über sie zu Gericht. Einst herrschte die Theologie unbedingt in der Kirche; heute wird sie zurückgeschoben oder ihre Arbeit als eine Quantité négligeable, als unfruchtbar und unpraktisch für den kirchlichen Dienst bezeichnet. Das gilt keineswegs nur von der sogenannten modernen Theologie. Daß auf die Theologie „überhaupt nicht soviel ankommt“, ist ein Satz, der mir, freilich häufiger leise geflüstert als laut proklamiert, in Wort und Schrift unzählige Male entgegengebracht worden ist. Doch werden die Bemühungen der Theologieprofessoren vom Standpunkt der „Kirche“ allmählich immer offner als überflüssig und störend bezeichnet. „Undogmatisches Christentum“ oder Liebestätigkeit oder irgend etwas andres, das man noch nicht kennt, soll an die Stelle treten. Mit der Theologie ist nichts mehr zu erreichen; sie stört nur die lebendige Verwertung der Kräfte der Religion. Ich meine diese Überzeugung, wenn auch in sehr verschiedner Weise, sowohl aus dem Reichsboten wie aus den kräftigen Predigten Naumanns und den ernsten Ratschlägen von Sodens herauszuhören.

Ich urteile nicht, sondern ich suche einen Tatbestand, so wie er vorliegt, darzustellen. Daß dieser Zustand eine notwendige Reaktion ist gegenüber jener altprotestantischen Einseitigkeit, Lehre und Religion ausschließlich miteinander

zu verbinden, ist gewiß, und daß hinter der relativen Gleichgültigkeit gegen die Theologie auch das Bestreben wirksam ist, die Religion aus dem Intellektualismus herauszuführen und ihren verschiednen Kräften und Ausdrucksformen gerechter zu werden, ist unverkennbar.

Aber — wendet man ein — wie darf man von Nichtachtung der Theologie in einem Zeitalter sprechen, das den Ruf: Rückkehr zum Bekenntnis, so laut und stürmisch erschallen läßt, und wie kann man sich über den Mangel an schuldigem Respekt vor der Theologie beklagen in einer Epoche, in der ein so energischer Theologe wie Ritschl gewirkt und eine so allgemeine Beachtung gefunden hat?

Was den ersten Einwurf betrifft, so werden wir über ihn sofort ausführlicher zu reden haben; was aber den zweiten anlangt, so ist es richtig, daß in Ritschls Theologie das altprotestantische doktrinäre Element kräftig hervortritt. In dieser Hinsicht ist er bis auf weiteres der letzte lutherische Kirchenvater; denn seine Eigenart bestand darin, daß er die beiden Elemente des Protestantismus, das doktrinäre und das originalreligiöse, verstärkt und in enger Verbindung gehalten hat. Aber wie er in dieser Hinsicht eine Ausnahme bildet, so zeigte auch die Aufnahme seiner theologischen Arbeit, daß der Protestantismus für diese seine Haltung keine Sympathie und kein Verständnis mehr besaß. Nur einige altlutherische Theologen von striktester und daher undiplomatischer Observanz erkannten die altprotestantische Haltung seiner Lehre dankbar an; die übrigen — von seinen Schülern abgesehen — fühlten sich von seinen energischen theologischen Ansprüchen vielleicht noch mehr abgestoßen als von einzelnen bedenklichen Lehren. Daß er ganz und gar Theologe war und von der Theologie aus Vorschriften zu geben wagte, daß ihm jeder Zug des Traditionalisten, des Liturgikers, des Virtuosen, der mit sich reden läßt, des Latitudinariers, der andre reden läßt, des Kirchenpolitikers, der mit in-

direkten Mitteln arbeitet, fehlte — das war das Befremdlichste und Anstößigste an dieser kraftvollen Persönlichkeit.

Die Aufnahme, die Ritschl, der lutherische Theologe, gefunden hat, ist also nur ein neuer Beleg für die Wahrnehmung, daß die Schätzung der Theologie in der Kirche reißend abnimmt. Während sich die Theologie den Ansprüchen der allgemeinen Wissenschaft unterwarf, hat sich teils infolge hiervon, teils von ganz andern Kräften bestimmt die Kirche von der Theologie getrennt oder doch das ausschließliche Verhältnis von Theologie und Kirche gesprengt.

IV.

Welches sind diese „andern Kräfte“? Man kann sie in einem Worte zusammenfassen: es ist die fortschreitende Katholisierung unsrer protestantischen Landeskirchen. Ich will versuchen, aus dem ungeheueren und weitschichtigen Material, das für die Begründung dieser Behauptung zu Gebote steht, einiges herauszugreifen. Dabei wird auch deutlich werden, in welchem Sinne das Wort „Katholisierung“ hier verstanden ist.

Allem zuvor hat man den Finger auf den Kirchenbegriff zu legen. Der evangelische Kirchenbegriff ist nahezu verschwunden, und wer an ihn im praktischen Leben zu erinnern wagt, wird als unpraktischer Träumer verschrieen. Die Mehrzahl unsrer einflußreichen Kirchenzeitungen, zu denen auch ein paar politische Zeitungen zu rechnen sind, arbeitet mit einem katholischen Begriff der Kirche. Ich lese seit acht Jahren regelmäßig den Reichsboten und kann mich nicht erinnern, unter den unzähligen Ausführungen über die „Kirche“ auch nur ein einziges Mal einer Stelle begegnet zu sein, in der der siebente Artikel der Augsburgischen Konfession zu seinem vollen Rechte gekommen wäre. Dagegen wird in der Regel einfach so gesprochen, als sei die Kirche Jesu Christi das kirchliche Institut mit seinen Majoritäten, Lehrordnungen und Ausstattungen —

solange es im Sinne der Kirchenzeitungen arbeitet. Unbedenklich werden auf dieses Institut alle Verheißungen Christi übertragen. Ein Unterschied zwischen der Kirche des Glaubens und der Landeskirche wird kaum mehr gemacht, und alle Ordnungen und Fixierungen der Landeskirche, die den Majoritäten genehm sind, werden unter den Schutz und die Autorität des Heiligen gestellt. „Die Kirche spricht", „die Kirche verlangt" — diese Wendungen werden wie dem Staate, so Andersdenkenden gegenüber in einem Sinne gebraucht, als handle sich's um die Stimme Gottes gegenüber der Stimme der Welt, während es sich sehr häufig nur um die Wünsche kurzsichtiger Majoritäten handelt und zugleich um Fragen, in denen der auf christlicher Kultur erwachsene Staat eine sehr viel sichrere Bürgschaft bietet. Dieser Prozeß der Katholisierung des evangelischen Kirchenbegriffs vollzieht sich so zielsicher und siegreich und mit so elementarer Gewalt, daß die Kirchenregierungen augenscheinlich große Mühe haben, sich ihm zu widersetzen. Sie zensurieren ab und zu diese oder jene „Irrlehre" mit der Umsicht und Weisheit, die eine lange kirchliche Erfahrung verleiht; aber sie sind fast machtlos gegenüber der tiefgreifenden Umbildung des Kirchenbegriffs, die sich unter ihren Augen vollzieht, weil sie allmählich die Autorität eines neuen Dogmas gewinnt und sich untrennbar mit der Religion der Majorität der Frommen zu verbinden scheint, die jedes Kirchenregiment respektieren muß. Daß wir Evangelische mit diesem katholischen Kirchenbegriff, der die Kirche des Glaubens und die empirische Kirche identifiziert, allmählich auch alle Folgen des katholischen Kirchenbegriffs mitbekommen — den Fanatismus, die Herrschsucht, die Ungeduld, die Verfolgungssucht, die kirchliche Uniform, die kirchliche Polizei — liegt auf der Hand und kündigt sich schon an. Nicht Gott der Herr baut sich ja innerhalb der Landeskirchen seine Kirche der Gläubigen, sondern die Majoritäten müssen

sie bauen und tragen die ganze Verantwortung! Da kann sich niemand wundern, wenn sie unter der Wucht dieser Aufgabe keinen Mut, keine freudige Zuversicht, keine Geduld mehr besitzen, sondern scheltend und jammernd, schmähend und verfolgend, politisierend und alle Mächte der Welt in Bewegung setzend ihr saures Tagewerk abarbeiten. Selbst die Sprache hat für jeden Kenner bereits wieder den Ton Cyprians und der mittelalterlichen Polemiker erreicht, und der Appell an die Gewalt, der Schrei nach Unterdrückung aller Andersdenkenden in der Form der „Kirchenzucht" ist sehr begreiflich — noch ist nicht abzusehen, wie weit er gehen und ob der Staat ihm etwa gar seinen Arm leihen wird.

Die Katholisierung des Kirchenbegriffs ist die stärkste Wurzel der tiefgreifenden Umbildungen, die der Protestantismus im neunzehnten Jahrhundert erlebt. Aber mit selbstständiger Kraft setzen sich einige ihrer wichtigsten Folgeerscheinungen durch. Hier ist vor allem die Stellung zum Bekenntnis zu nennen. Es wurde oben bemerkt, daß in den evangelischen Kirchen der Gegenwart die Theologie zurückgeschoben wird, weil man nach einer breiteren Basis sucht und ungestört sein will. Um so lebhafter wird die Autorität des Bekenntnisses gefordert. Aber in welchem Sinne? In demselben Sinne, in dem die katholische Kirche die Respektierung der Tradition neben der Schrift verlangt. In der katholischen Kirche ist die Tradition in erster Linie Rechtsordnung, die zum Gehorsam und zu Devotion verpflichtet, nicht sowohl Lehre, als die bestimmte, irreformable Form des Kirchendaseins selbst. Der alte Protestantismus aber, so ernst er es mit dem Bekenntnis nahm, hat doch nie vergessen können, daß das Bekenntnis Zusammenfassung des Heilsglaubens ist, lediglich für den Glauben besteht und immerfort gewärtig sein muß, sich aus dem besser verstandnen Worte Gottes berichtigen zu lassen. Wer dem gegenüber das Bekenntnis, sei es nun das streng Lutherische,

sei es irgend ein Exzerpt aus ihm, als irreformable Rechtsordnung aufrichtet und allem zuvor verlangt, daß man sich ihm unterwirft, ja in solcher Unterwerfung die Vorbedingung evangelischer Christlichkeit sieht, der denkt in diesem Punkt katholisch. Aber wie weit sind wir auf dieser Linie schon vorgeschritten! Die geistige Aneignung und Vertretung der gesamten spröden altprotestantischen Lehre wird eigentlich niemandem mehr zugemutet — soweit man nach den öffentlichen Kundgebungen schließen kann, ist die Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften eine höchst geringe; Kirchenzeitungen und Männer, die sich für orthodox halten, lassen sich grobe Verstöße gegen die alte Kirchenlehre zu Schulden kommen; die evangelischen Lehren von der Freiheit und Gnade, von der Rechtfertigung, von der Kirche usw. werden im Namen der Orthodoxie durch Häresien entstellt, ohne daß sich auch nur eine Stimme dagegen erhebt, weil niemand es zu merken scheint; selbst die altdogmatische Christologie wird häufig in einer so rohen Verkürzung reproduziert, daß man an ein innerliches Erfassen derselben bei ihren Vertretern nur schwer zu glauben vermag —; aber um so lauter wird die Forderung einer Geltung des Bekenntnisses sans phrase erhoben. Es mag jedem überlassen bleiben, wie er sich innerlich zu den einzelnen Stücken verhält; aber er soll das Bekenntnis in keinem Punkte anzweifeln oder antasten; denn es soll die intangible Grundordnung der Kirche sein. Während bei dem eigentümlichen Wesen des Protestantismus kirchliche Kontroversen über einzelne Lehren unausbleiblich sind und als Zeichen des Lebens und des innerlichen Anteils mit Ruhe und Geduld sachlich ausgefochten werden sollten in der Gewißheit, daß das Licht des Evangeliums nicht erlöschen wird, wird vielmehr in jeder Kontroverse eine Auflehnung wider „die Kirche“ erkannt. Folgerecht wandeln sich — wie im Katholizismus — die Lehrprozesse in Insubordinationsprozesse: der Gehorsam und die Devotion

erscheinen als angetastet, und die Entgegnung der herrschenden Partei erfolgt aus der erbitterten und angstvollen Stimmung heraus, die verletzter Autorität und beleidigtem Selbstgefühl eigentümlich ist. Wie der angefochtene Lehrpunkt sachlich zu verteidigen ist, ist die geringste Sorge — nur so nebenbei werden einige apologetische Bemerkungen gemacht, die nirgends rechten Kredit finden; denn man kommt mit ihnen auf das heikle und unbequeme Gebiet der Theologie; wenn man notgedrungen dieses betreten muß, erfolgt nur ein hilfloses Stammeln und das Aufgebot wilder Kontraste und Extremitäten —, die Person des Gegners muß vielmehr niedergeschlagen und ihm deutlich gemacht werden, daß seine Häresie in der Auflehnung wider eine Rechtsordnung besteht. Das Bekenntnis so handhaben heißt es katholisch gebrauchen, und folgerecht wird es damit immer mehr dem innern Leben der Gemeinden entzogen und zu einem Gesetz für den geistlichen Stand. Ich möchte es nicht glauben, daß neulich einmal das Wort gefallen sein soll: „Träte doch N. N. aus der theologischen Fakultät in die philosophische! Dann hätten wir statt eines ungläubigen Theologen einen gläubigen Philosophen“; aber unmöglich ist es bei der stark vorgeschrittenen Stimmung nicht. Welcher Glaubensbegriff und welche Vorstellung von dem Verhältnis der Geistlichen und Laien diesem Worte zu Grunde liegt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden.

Hand in Hand mit der veränderten Stellung zum Bekenntnis gehen die Bestrebungen, die gottesdienstlichen Ordnungen überall kirchenpolizeilich zu uniformieren und die Lehre agendarisch festzulegen. Dem alten Protestantismus waren diese Bestrebungen völlig fremd; wir aber stehen bereits mitten in einer liturgischen Katholisierung unsrer Kirchen. Nach evangelischen Grundsätzen soll der Gottesdienst etwas Freies und Innerliches sein, und so gewiß er Normen braucht, so gewiß sollen diese eben nur

Normen sein, nach denen sich der einzelne Geistliche, die Gemeinde und der einzelne Christ frei bewegen kann. Eine Gottesdienstordnung als Rechtsordnung auferlegen, den pünktlichen Vollzug eines vorgeschriebnen Rituals für eine höchst wichtige, notwendige und heilige Sache erachten, das Ritual mißbrauchen, um gewissenhafte Christen zu bedrücken, zu ängstigen, die Aussprache ihres Glaubens zu zwingen und zu belasten, ist nicht evangelisch. An diesem Punkte gerade hat die Reformation eingesetzt, und hier ihren Puritanismus und ihre Freiheit anzutasten, bedeutet eine Verletzung ihres Wesens. Aber wie unsicher sind Tausende von Protestanten an diesem Punkte geworden. Geht man doch geradezu so weit, die agendarischen Ordnungen der Kirche für den Gottesdienst zu benutzen, um durch sie mißliebige theologische Richtungen zu bekämpfen! Mit vollen Segeln steuert man in das gefährlichste Fahrwasser, und die Indifferenz ist, wie immer, der stille Bundesgenosse katholisierender Majoritäten: „eine Kirche muß doch feste Ordnungen haben“; „erst wenn wir das Vorbild der katholischen Kirche in dieser Beziehung erreicht haben, wird der Protestantismus eine Kirche und eine Macht sein!“

Neben diesen prinzipiellen Umbildungen sind Symptome in Fülle vorhanden, die die verhängnisvolle Annäherung an katholische Formen bekunden. Die Sakramente werden in unevangelischer Weise vom Wort getrennt und ihnen neben diesem ein besondrer geheimnisvoller Wert beigelegt. Der Puritanismus des Protestantismus wird durch Redensarten wie „die heiligen Gefäße“ und viele ähnliche sowie durch eine Art von Heiligkeit, die man gottesdienstlichen Dingen, Formen und Zeiten beizulegen anfängt, gröblich verletzt. Schilderungen von Kirchenvisitationen und andern kirchlichen Feiern werden in einem Tone gegeben, als handle es sich um hierarchische Veranstaltungen. Der geistliche Stand wird in bedenklicher Weise aus den übrigen christlichen Ständen herausgehoben.

Die in jedem geordneten Kirchenwesen unvermeidliche Aufsicht und Kontrolle und die Abstufungen kirchlicher Ämter erscheinen mit einem Schimmer des Heiligen umflossen. Von den Generalsuperintendenten redet man gern als von „Oberhirten“ und möchte sie in dem Glanze und der Würde katholischer Bischöfe sehen; ihr öffentliches Auftreten wird beschrieben, als käme der Bote Gottes zu den Gemeinden, und an ihren Gräbern ist, wie Zeitungen versichern, schon gebetet worden: „Erhöre uns um Deines Knechtes willen.“ Wie schwer haben es diese Männer, der unevangelischen Auffassung entgegenzutreten, die sich an ihr Amt heftet, und welches volle Maß katholischer Gelüste wird unter dem Titel „Selbständigkeit der Kirche“ zum Ausdruck gebracht! Vom Kirchenregimente — gewiß dem schwersten Amte, das es heute gibt — wird verlangt, daß es überall eingreife, überall Verordnungen erlasse, nichts werden und wachsen, nichts kommen und vergehen lasse, sondern statt Geduld, Unparteilichkeit und indirekte Pflege zu üben, vielmehr das Polizeiamt sei, das in den kirchlichen Tagesstreitigkeiten von den Majoritäten die Weisungen empfängt.

Aber nicht nur in diesen bedenklichen Entwicklungen zeigt sich die Umbildung des alten Protestantismus in eine neue Form, sondern auch in erfreulichen Erscheinungen. Doch läßt sich auch hier von einer Katholisierung, d. h. Verallgemeinerung und Politisierung der evangelischen Kirchen sprechen. Einst war der Protestantismus Predigtkirche und Katechismusschule, nichts mehr; denn „das Wort allein muß es tun“ — wie viel reicher, wie viel komplizierter sind seine Lebensformen nun geworden! Ein blühendes Vereinsleben auf evangelischer Grundlage hat sich ausgestaltet. In segensreicher Weise wirken Diakonissinnen und Diakonen, Stadtmissionare, Sonntagsschullehrer und -Lehrerinnen, kurz die Verkündigung des Worts und die Praxis der Religion hat sich die verschiedensten, abgestuften Organe geschaffen. Auch die religiösen Ver-

sammlungen selbst haben sehr mannigfaltige Formen angenommen in freien Erbauungsversammlungen und bis zur äußersten Grenze der „Familienabende“. In alle menschlichen Berufsverhältnisse und Korporationen dringt die Religion ein und schafft in ihnen christliche Gemeinschaft und christlich-sittlichen Halt. Auf die Fülle der Fragen, die man die soziale Frage nennt, werden die Kirchen aufmerksam und suchen an ihrem Teile der Not und dem Elend zu steuern. Welch ein andres Bild, wenn man den Protestantismus, wie er vor dreihundert Jahren bestand, mit dem Protestantismus der Gegenwart vergleicht!

In allen diesen Momenten zusammen stellt sich das dar, was man die Katholisierung des Protestantismus nennen darf, und wir sind ein jeder in irgend welchem Maße von dieser Umbildung affiziert. Aber das eben ist das Kritische unsrer Tage, daß die alte, enge, doktrinäre Form des Protestantismus verschwindet, daß das alte Verhältnis von Theologie und Kirche nicht mehr besteht, daß die Religionspädagogie der ältern Zeit sich als unzureichend erwiesen hat, daß sich also mit Recht etwas Neues in Erweiterung, Umbildung und Konsolidierung durchsetzt, während die klare Einsicht in die Lebensbedingungen des Protestantismus im Schwinden begriffen ist. Fehlt aber dieses Korrektiv, so kann es nicht ausbleiben, daß wir eine Doublette zum Katholizismus werden. Das kann dann noch immer eine Kirche sein, die Großes zuwege bringt und Seelen tröstet und stärkt; aber der Geist des evangelischen Glaubens und der Freiheit wird aus ihr entschwunden sein.

V.

Ein aufgeklärter französischer Katholik hat vor ein paar Jahren in der Revue des deux mondes einen merkwürdigen Aufsatz geschrieben. Ich will einige Ausführungen aus ihm, verbunden mit verwandten Gedanken, wie ich sie im Gedächtnis habe, mitteilen: „Frankreich ist das ortho-

doxeste Land; denn es ist das religiös indifferenteste Land. Der Katholizismus, wie er ist, ist uns aber gerade recht. Eine weitschichtige Religion von Mythen, Superstitionen, Absurditäten und wiederum voll tiefsinniger Gedanken, sinnvoller Riten, reichblühender Symbolik mit allen künstlerischen Reizen im Bunde und doch asketisch, allen Stimmungen entgegenkommend, jeden Ring der Geschichte in seinem mächtigen Stamme bewahrend. Zweifel und seelenquälende Fragen gibt es nicht, und wo sie auftauchen, ist die Autorität sofort zur Stelle. Niemandem, am wenigsten einem gebildeten Laien wird aber zugemutet, sich dieses ungeheure System „Religion" geistig und gläubig anzueignen. Vielmehr sind alle Stellungen zu ihm und in ihm möglich und erträglich, und selbst der Spötter bemerkt noch eine Seite, vor der sein Spott stille hält. Also findet hier jede Individualität ihre Rechnung; anders lebt sich die Frau hier ein, anders der Mann, anders der Gläubige, anders der Freigeist: er respektiert und er lächelt. Die Priester allein sind beauftragt, das Ganze in Kraft zu erhalten; das können sie natürlich nur, wenn sie schon frühzeitig in dies System eingeführt und gegen die moderne Bildung, namentlich gegen die Wissenschaft, abgesperrt werden. Die seminaristische Erziehung ist daher durchaus am Platze. Nur keine verständige Religion; denn diese wird sofort zudringlich und sucht sich der Köpfe und der Gewissen zu bemächtigen! So steht es, sagt der Katholik, mit dem Protestantismus; er ist eng, borniert, anmaßend und zudringlich. Er verlangt, daß alle dasselbe glauben, und daß sie alles wirklich innerlich glauben, was die Kirche glaubt, und ihre ganze Weltanschauung und Lebensordnung darnach richten. Darum ist er auch zersplittert und politisch machtlos, ein Schlupfwinkel für verschrobne und enge Köpfe. Wie groß, wie universal, wie elastisch ist dem gegenüber der Katholizismus!"

Das Bild, das hier vom Katholizismus entworfen wird,

ist das Bild, das uns droht! Aber sollen wir nicht auf diese drohende Entwicklung eingehen? Sollen wir nicht einen Strich unter unsre Privatmeinungen und unsre Theologie machen und uns in der unter der Hand sich neubildenden Kirche so einrichten, wie sich Origenes in der Kirche des dritten Jahrhunderts eingerichtet hat — in dieser Kirche, die, wie es scheint, unabwendbar kommt, an deren Herstellung die Majoritäten, die Zeitungen, die Indifferenten so zielsicher arbeiten? Und teilen wir nicht selbst ihre Voraussetzungen? Haben nicht auch wir mit dem Intellektualismus in der Religion gebrochen? Wünschen nicht auch wir, daß die Religion, ungehemmt durch lastende Doktrinen, elastisch und frei auf alle die komplizierten Zustände und Stimmungen des Lebens eingehe? Erkennen nicht auch wir an, daß der alte Protestantismus eng und spröde war? Also warum zögern? Finden wir uns vielmehr mit dieser Kirche durch Unterwerfung, durch Fides implicita ab — in einem Willensentschluß ist es geschehen — und eilen wir dann unsern Brüdern in die Arme, um die Streitaxt zu begraben und friedlich und wetteifernd mit ihnen die Kirche zu bauen! Die Menschen sind nun einmal in Glauben und Lehre nicht unter eine Formel zu bringen; also möge der Klügere nachgeben und so fort, bis die handfestesten Bekenntnisse allein das Feld behaupten. Wer eine große Kirche will, muß sich ihrer Natur und Montur anbequemen. Die Vernünftigen, Geistigen und Innerlichen sind immer nur eine unscheinbare Sekte in der Kirche gewesen! Sie mögen ihre Gedanken unter Hüllen produzieren! Es gibt hundert verschiedne Weisen, um sich mit einer gegebnen Formel elastisch auseinanderzusetzen, und ebensoviele Mittel, um eine erkannte Wahrheit zu verschleiern! Und ist die Wahrheit unter dem Schleier nicht besonders reizvoll? Man hebt den Schleier, deutet an, und senkt ihn wieder! Und läßt sich das Letzte in der Religion überhaupt in Worte fassen? Wenn nicht — warum

soll man sich nicht Worte gefallen lassen, und warum soll man nicht schweigen?

Wirklich — das ist verlockend! Welchen Denkenden und Sorgenvollen hat diese Versuchung nicht schon gepackt. Aber es ist die Versuchung; denn so wird der Protestantismus, das Evangelium und die Wahrheit preisgegeben. Ginge unmerklich die Entwicklung so weiter, und würden wir einfach ihr gegenüber kapitulieren, so würde sich aus der Konsolidierung des Protestantismus ein zweiter Katholizismus bilden, nur dürftiger und religiös minder ernst als der erste; denn — der römische Katholizismus hat den Papst und er hat die Heiligen und Mönche. Die werden wir nicht bekommen. In der mönchischen Tendenz auf die Heiligenbildung, in dieser hingebenden, weltflüchtigen Frömmigkeit liegt im Katholizismus ein ungeheurer religiöser Antrieb und ein Korrektiv gegenüber der verweltlichten, komplizierten Kirche, das wir nicht besitzen. Und im Papsttum liegt die Kraft der Anpassung an die Zeitlage, die persönliche Autorität gegenüber der Autorität des Buchstabens, die Konservierung des Gedankens, wenn auch in politischer Umformung und Verzerrung, daß die Kirche Gottes letztlich nicht von einer Tradition regiert werden darf, sondern von lebendigen, vom Geiste Gottes bewegten Menschen. Aber im Protestantismus, wenn er dauernd auf die Linie des Katholizismus geriete, wären diese Größen nicht mehr zu erreichen; denn sie sind durch seine Voraussetzungen ausgeschlossen. Das bleibt in ihm, mag er auch noch so tiefgreifende Wandlungen erleben, unveränderlich bestehen, daß er Gläubige und nicht Heilige erziehen will, und daß er somit die Ausgestaltung des äußern und innern Lebens in der Form asketischer Frömmigkeit den Einzelnen überläßt. Zwar ist auch hier in dem Gebiet des Protestantismus ein Wetterleuchten zu bemerken, das katholische Tendenzen beleuchtet. Als neuste Erkenntnis und Weisheit wird uns mitgeteilt,

daß die originale und klassische Form der Religion stets die Ekstase, die Vision und die asketische Vita coelestis sein und bleiben muß. Diese Annahme führt direkt auf die katholische Spur, daß die „Heiligen" die eigentlichen Religiosi sind, an die die Gläubigen als Religiosi zweiter Ordnung sich anlehnen. Sie verwirft die protestantische Überzeugung, daß überall der Glaube vorangeht, daß er das Ganze ist, und daß er selbständige und freie Gotteskinder in mannigfaltiger Ausprägung schafft. Aber wir dürfen diese atavistische Betrachtung der Religion, aus der wir freilich Beherzigenswertes lernen können, beiseite lassen, sie wird im Protestantismus nicht zur Herrschaft kommen, und sie wird die Überzeugung nicht verdrängen können, daß eine Religion um so höher steht, je ruhiger, freudiger und friedvoller sie den ganzen Menschen durchdringt.

VI.

Es sind bedenkliche und sorgenvolle Ausblicke, die wir bisher eröffnet haben. Aber, Gott sei Dank, noch gibt es ein Gegengewicht, noch gibt es Kräfte in unsern evangelischen Landeskirchen, die einer unprotestantischen Konsolidierung entgegenarbeiten. Sie werden längst erwartet haben, daß ich sie nenne; denn sie stehen Ihnen vor der Seele. Es sind zwei Elemente, die noch im ganzen Gebiet des Protestantismus lebendig sind. Das eine — es wurde eben angedeutet — ist die Überzeugung, daß die Religion letztlich nichts andres ist als die stetige Stimmung des Herzens im kindlichen Vertrauen auf Gott, jene feste, freudige Zuversicht zu Gott, wie sie Paul Gerhardt in seinem Liede „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich" ausgesprochen hat. Das andre ist, daß dieses Kindesvertrauen untrennbar verbunden ist mit der schlichten, einfachen Moral, daß das sittliche Leben mit seinem ganzen heiligen Ernst das Korrelat zur Religion ist, ohne das sie Abgötterei und Seelentäuschung wird. Diese Überzeugungen

— in den Seligpreisungen der Bergpredigt sind sie zusammengefaßt — sind die starke Kraft des Protestantismus und sein verborgner Schatz. Wie sie ohne Frage sein Wesen innerhalb des gemein Christlichen begründen, so sind sie zugleich der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst; denn man mag noch so viel an den Worten Jesu Christi herumforschen und sie mit zeitgeschichtlichen, apokalyptischen und asketischen Gedanken zusammenhalten, man wird doch schließlich wieder bei der alten kirchlichen Einsicht anlangen, daß das Wesen des Evangeliums nicht in diesen Nebendingen zu suchen ist, sondern in der Verkündigung der Kindschaft und der Sündenvergebung und in dem heiligen Ernst, mit dem das Sittengesetz hier aus irreligiösen Verbildungen herausgeführt und dem Gewissen eingeprägt ist.

Aber ich kann von diesen hohen Dingen nicht reden, ohne einen Ehrenkranz des innigen Dankes auf das Grab Albrecht Ritschls zu legen. Er hat die Grundgedanken des Evangeliums und der Reformation kräftig und klar erfaßt und aus den romantischen, kirchenpolitischen, philosophischen und mystischen Verklitterungen und Banden herausgeführt. Er hat nichts neues entdeckt, und andre mögen andern zu Dank verpflichtet sein, aber die große Mehrzahl derer, die in diesem Saale versammelt sind, verdanken ihm die christliche Zuversicht und Freudigkeit. Das soll ihm bei uns nie vergessen sein!

Die beiden Grundelemente christlicher Religion, die ich eben genannt, leben aber noch in unsern protestantischen Landeskirchen; sie leben auch im Herzen unsrer evangelischen Brüder, mit denen wir als Theologen zu kämpfen gezwungen sind; darum war es eine pessimistische, einseitige Betrachtung, die uns am Protestantismus zu verzweifeln antrieb. Nein — wir bleiben auch in diesen kritischen Zeitläufen treu bei seiner Fahne; wir bleiben in unsern Landeskirchen und kämpfen in unsrer Kirche, die ihr Erb-

gut nicht verloren hat, für die Kirche, damit sie ihre Krone behalte, damit sie innerhalb der Konsolidierung, Verbreiterung und Politisierung, die sie in unsrer Epoche erlebt, nicht ein heilig-weltliches Institut werde, damit sie eine Kirche des Glaubens, der Freiheit und der Geduld bleibe. Wir sind nicht in der Lage, sie zu leiten; aber wir können ein Gegengewicht ausüben, und weil wir es können, ist es unsre heilige Pflicht, der wir nicht entsagen dürfen. Vergessen wir auch nicht, daß der Protestantismus in jeder Epoche, die er durchlebt, unter den schwersten inneren Gefahren gestanden hat: einen begrifflich reinen Protestantismus hat es niemals gegeben. Wir kämpfen also nur, wie unsre Väter auch gekämpft haben.

VII.

Was aber ist uns not? Was kann geschehen? Ich will drei Fragen aufwerfen und sie kurz zu beantworten versuchen.

1. Wenn der Intellektualismus des alten Protestantismus gebrochen ist und sich unsre Landeskirchen auf breiterer Grundlage konsolidieren — wie fassen wir den evangelisch-protestantischen Glauben? Gewiß, es ist möglich, eine Zeit lang eine Gesinnungsgemeinschaft zu bilden ohne eine Bekenntnisgemeinschaft, eine Gesinnungsgemeinschaft, die feste Prinzipien hat und sie durch die Tat bewährt. Aber die Aufgabe, den vorhandnen evangelischen Bekenntnissen ein Bekenntnis hinzuzufügen, das die wesentlichen Punkte des Heilsglaubens als Norm des kirchlichen Amts und der Kirchenleitung enthält, darf nur aufgeschoben, nicht aufgehoben werden; denn eine solche feste Form ist ein der Kirche unentbehrliches Schutz- und Kampfmittel. Auch kann sich ein solches Bekenntnis nicht ohne entschiedne Auseinandersetzung mit der Zeitbildung, mit den Erkenntnissen in Natur und Geschichte entwickeln, als ein kurzer Inbegriff der Glaubenslehre, deren eigentliche Auf-

gabe immer darin bestehen wird, auch Apologetik zu sein. Die Forderung eines undogmatischen Christentums und die Behauptung, man könne die Selbständigkeit der Religion dadurch am besten betätigen, daß man die andern Geistesgebiete sich selbst überläßt, ist verfehlt. Das Moralische freilich braucht man nicht erst zu formulieren, denn das versteht sich, Gott sei Dank, im Protestantismus immer von selbst. Unsre alten Bekenntnisse haben also ganz recht, wenn sie das eigentliche Wesen der christlichen Religion, d. h. den Glauben an Gott und an Jesus Christus, den Sohn Gottes, im Bekenntnis zum Ausdruck gebracht haben. Auf ihren Spuren haben wir uns zu halten; aber einfach bei ihnen beruhigen können wir uns nicht; denn wir sind durch eine verwickelte Geschichte von ihnen getrennt, und niemand unter uns kann sich einfach in die Situation, die Vorbedingungen, den Erkenntnisstand zurückversetzen, aus dem sie entstammen. Darum können sie heute in der Kirche gar nicht mehr scharf und bestimmt in Wirksamkeit gesetzt werden; Abstriche und Abmilderungen müssen vielmehr überall gemacht werden. Dieser Zustand muß einmal aufhören; sonst droht die Geschichte der protestantischen Kirchen in unberechenbare Zufälle zu versinken und der arbiträren Leitung der Majoritäten zu verfallen. Mag auch die heutige Zeit nach menschlichem Ermessen für eine Bekenntnisbildung so ungeeignet wie möglich sein, mögen die auch Spott und Hohn ernten, die diese Forderung stellen — die Aufgabe, den alten evangelischen Glauben neu, schlicht und klar in der Sprache der Gegenwart auszusprechen, dürfen wir nicht preisgeben. Je breiter und fester sich die Landeskirche konsolidiert, um so notwendiger ist es, ihre evangelisch-protestantische Eigenart in einem Bekenntnis der Gegenwart zum Ausdruck zu bringen; denn die evangelischen Kirchen sind die Kirchen des Worts, des Glaubens und der innerlichen Zustimmung. Und in diesem Sinne müssen wir wünschen, daß das altprotestan-

tische Verhältnis von Theologie und Kirche nicht hinfalle. Die Theologie muß eine Führerin der Kirche bleiben: denn ihre Hauptaufgabe — wenn sie auch eine geschichtliche Wissenschaft geworden ist — kann doch nur die sein, das Bild der Persönlichkeit Jesu Christi, des Herrn und Heilandes, sicherer zu erfassen und darzustellen.

2. Wenn der Intellektualismus des alten Protestantismus gebrochen ist und sich unsre Landeskirchen auf breiterer Grundlage konsolidieren — wie erziehen wir uns selbst und unser Volk in der Religion? Wir haben die Überlieferung durch die alte Glaubenslehre zu erziehen, und gewiß — wir wollen die Schätze, die in ihr liegen, fleißig brauchen. Wir wollen auch nicht vergessen, daß alles, was wächst, in Rinden wächst, und daß wir überall an die Vergangenheit anzuknüpfen haben. Aber auf ein Doppeltes glaube ich doch besonders hinweisen zu müssen. Wir sind nicht elastisch genug in der Ausbeutung und Verwertung der modernen Gedankenschätze zu gunsten der religiösen Erziehung. Wie sehr ist uns hier das Christentum in England voraus! Welch ein breiter und tiefer Strom religiöser Gedanken durchzieht dort die Literatur, und umgekehrt, wie energisch und umfassend nimmt dort die Religion Anteil an allen Bewegungen des Geistes! Bei uns dagegen sind nur bescheidene Anfänge in dieser Hinsicht vorhanden, und wo die Religion Fühlung sucht mit der Literatur, da geschieht es in der Regel noch immer in einer kindlichen Weise. Und doch — welche Schätze birgt auch unsre Literatur, und gerade die klassische, die zur Vertiefung und Verteidigung des religiösen Sinns dienen können. Ich weise nur auf Goethe hin, z. B. auf seine Gespräche mit Eckermann, seine „Maximen und Reflexionen“ und vieles ähnliche. Wir können nicht erwarten, daß unser Glaube eine Macht in dem geistigen Leben unsers Volks wird, wenn wir nicht zu zeigen vermögen, daß sich in ihm die tiefsten Erkenntnisse des Menschenlebens und

der Geschichte zusammenschließen und durch ihn Kraft und Weihe erhalten. Aber nach einer andern Seite hin bedarf unsre religiöse Erziehung einer Ergänzung. Den Satz unsers Katechismus verstehen lernen: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit", ist das Ziel alles christlichen Unterrichts; aber ich meine nicht zu irren, wenn ich behaupte: daß der evangelische Glaube (eben weil er Glaube an die Sündenvergebung ist) freudige, mutige und selbständige Persönlichkeiten schafft, das muß gezeigt werden. Und damit im Zusammenhang gilt auch hier — wir müssen elastischer und reicher werden! Wie viele Typen religiösen Lebens und christlicher Eigenart hat der mittelalterliche Katholizismus erzeugt und ertragen. Suchen wir doch in dieser Beziehung auf evangelischem Boden ihn nachzuahmen. Unsre Zeit bedarf wahrlich nicht einförmige Institute, sondern erweckte, geschlossene und selbständige Persönlichkeiten in mannigfaltigster Ausprägung. Eben deshalb habe ich die Naumannsche Bewegung freudig begrüßt, weil sie mir ein Zeichen zu sein scheint, daß auf positiver christlicher Grundlage freie und selbstständige Persönlichkeiten ein großes Werk unternehmen. Gewiß, das Evangelium hat kein gesetzliches soziales Programm; aber das christliche Gewissen in bezug auf die Not und das Elend der Brüder zu gemeinschaftlicher Hilfeleistung verfeinert sich, und diese Vertiefung des Gewissens muß der christlichen Charakterbildung zu gute kommen. Endlich,

3. Wenn der Intellektualismus des alten Protestantismus gebrochen ist und unsre Landeskirchen in Gefahr stehen, in einen falschen Katholizismus überzugehen — wie fassen wir unsre Stellung in diesen Kirchen auf? Nach dem Ausgeführten habe ich darüber wenig mehr zu sagen: es gilt, zu bauen und Geduld zu üben. Weder können wir gegebne Kirchen leiten noch sprengen noch neue stiften wollen. In diese Landeskirchen gehören wir hinein; hier

haben wir unsern Beruf empfangen, mit ihnen wissen wir uns einig in den Hauptstücken evangelischen Glaubens, und in ihnen haben wir noch immer Spielraum und Freiheit, nach unserm Gewissen zu leben und zu wirken. Die Kämpfe werden nicht ausbleiben, sie werden heißer werden, aber müde machen sollen uns auch die Mächtigsten nicht, und auch nicht unfreudig. Impossibile est, ut non laetetur qui sperat in Domino!

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: VI

DIE AUFGABE DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄTEN UND DIE ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

NEBST EINEM NACHWORT

Rede

zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III. gehalten in der Aula derselben am 3. Aug. 1901.

Erschienen in 3. Aufl. 1901 bei der J. Ricker'schen Verlagsbuchh., Gießen.

Das Nachwort erschien in der „Christl. Welt“ 1901 Nr. 47.

„Die von Euch vorgetragene Angelegenheit wegen Einrichtung einer allgemeinen und höheren Lehranstalt in Berlin finde Ich für höhere Geistesbildung im Staate so wichtig, daß Ich die Errichtung einer solchen allgemeinen Lehranstalt mit dem alten hergebrachten Namen einer Universität nicht verschieben will.“ Durch diese an die Minister gerichtete Kabinetts-Ordre vom 16. August 1809 hat Friedrich Wilhelm III. unsere Hochschule gegründet. Aber schon zwei Jahre früher (4. Sept. 1807) hatte der König an den Kabinettsrat Beyme geschrieben: „Ich habe beschlossen, eine allgemeine Lehranstalt in Berlin in angemessener Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften zu errichten.“ Die Universitäten Halle und Erlangen waren dem Staate genommen; aber die großen Männer waren ihm geblieben, und er trotzte dem Geschick, indem er die Universität Berlin schuf. Niemals wird man aufhören, in Preußen die herrliche Zeit zu preisen, die aus der Not einen ganzen Chor von Tugenden geschaffen hat, und niemals wird man des Königs vergessen, der um sich einen Generalstab versammelte, wie ihn Deutschland noch nicht gesehen hatte, einen Humboldt und Stein, Fichte und Niebuhr, Süvern und Schleiermacher.

Vielleicht ist Ihnen in beiden königlichen Erlassen die Bezeichnung „Allgemeine Lehranstalt“ aufgefallen. Nicht zufällig war sie gewählt. In den zehn Jahren ihrer Vor-

geschichte heißt unsere Hochschule niemals „Universität", sondern stets „Allgemeine Lehranstalt". Dieser Name stammt von dem Manne, der die erste Anregung zu ihrer Stiftung gegeben hat — von Engel —, und steht in einem gewissen Gegensatz zum Begriff der Universität. „Würde in Berlin", sagt Engel, „eine große Lehranstalt errichtet, die von den lächerlichen Bocksbeuteleien der Universitäten frei wäre und doch alle Vorteile derselben gewährte, dann wäre Berlin die Hauptstadt des nördlichen, vielleicht des ganzen Deutschlands, der Mittelpunkt der Nation. Die Menschen neigen sich wie die Pflanzen unwillkürlich dahin, woher ihnen das Licht zuströmt." Keine Universität wünschte Engel, sondern etwas ganz Neues — was, das war freilich schwieriger zu sagen; an die Akademie der Wissenschaften sollte es angelehnt sein, aber doch nur angelehnt; die Genies unter den deutschen Schriftstellern sollten sich hier sammeln, aber die Anstalt sollte doch „nützlicher" werden als die Universitäten. Das letztere leuchtete dem Könige ein. Auch er wollte zunächst keine Universität. Als diese Willensmeinung bekannt wurde, regnete es Projekte von Berufenen und Unberufenen. Rousseausche Gedanken, die neue Pädagogik, mehr Freiheit und mehr Zwang machten sich gleichzeitig als Forderungen geltend. Am kühnsten schritt Fichte in seinem „Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" vor. Auf mehr als 100 Druckseiten entwickelte er Ideen, die von aller pädagogisch-geschichtlichen Überlieferung losgelöst waren. Das Nationalinstitut, welches er an Stelle der alten Universitäten setzen wollte, war dazu bestimmt, den Kampf der Vernunftwissenschaft wider das herrschende böse Prinzip zu führen und auf das Universum Einfluß zu gewinnen. Aber je näher die Verwirklichung der Stiftung rückte, um so mehr kehrten die Maßgebenden zur alten Form der Universität zurück. Schleiermacher und Wolf hatten in Halle ihren bleibenden Wert schätzen gelernt,

und die Humboldts hatten zu viel geschichtlichen Sinn, um ein Experiment zu wagen. Auch die alte Einteilung in Fakultäten wurde beibehalten. Daß sie schwere Nachteile in sich schloß, wußte man. Schon jene Männer empfanden wie wir und erkannten, daß „die wissenschaftliche Entwicklung unter keinen Fesseln mehr gelitten hat, als unter denen, in die sie sich selber geschlagen — geschlagen durch die großenteils in den äußerlichen Verhältnissen des akademischen Unterrichts begründete Scheidung natürlich zusammengehöriger Disziplinen". Aber jene Männer glaubten, durch ein inniges Zusammenwirken der Mitglieder der verschiedenen Fakultäten die Nachteile aufheben zu können. In der Tat, sie haben hier Großes geleistet. Wie Schleiermacher Theologie und Philosophie, Niebuhr und Savigny Geschichte und Jurisprudenz, Böckh Philologie und Volkswirtschaft miteinander verknüpft, wie dann die Brüder Humboldt, ein jeder in seiner Weise, die Fakultätszäune niedergerissen und die Geometrie der Fächer beseitigt haben, das wurde für diese junge Universität charakteristisch. Und wir dürfen sagen, sie hat in den drei Menschenaltern ihres Daseins eben diesen Charakter bewahrt. Alle die großen Fortschritte der Wissenschaft, deren Vorbedingung auf der Verschmelzung der Disziplinen beruht, sind entweder hier entstanden oder haben doch hier ihre besondere Pflege gefunden. Darf ich Sie an Bopps Sprachwissenschaft, an Humboldts Kosmos, an Ritters Geographie, an Johannes Müllers Physiologie, an Gerhards Archäologie erinnern, um von jenem Vergangenen zu schweigen, das für uns noch eine beglückende Gegenwart ist.

Die alten Fakultäten wurden beibehalten, und sie haben sich bis heute behauptet. Selbst unsere philosophische Fakultät, an Zahl der Lehrstühle die einer mittleren Universität erreichend, hat jede Teilung abgelehnt. Es muß doch eine innere Vernunft in dieser Fakultätengruppierung stecken; die Überlieferung allein und die

Praxis erklären ihre Zähigkeit nicht. Aber gilt dasselbe auch von dem Umkreise der Aufgaben, die jeder Fakultät zugewiesen sind? Ist hier nicht manches Veraltete und Rückständige? Die theologische Fakultät hat Grund, sich diese Frage zu stellen. Werden doch ringsum Stimmen laut, die ihr Programm für zu kurz und darum für wissenschaftlich ungenügend erklären: nicht als Fakultät für christliche Theologie, sondern nur als Fakultät für allgemeine Religionswissenschaft und -geschichte habe sie ein Recht auf Existenz. Nur in dem Maße als sie gleichmäßig auf alle Religionen eingehe, könne sie die eine Religion wirklich verstehen, und nur so könne sie Vorurteile abstreifen, die sonst unbezwinglich seien; mindestens aber sei zu fordern, daß bei jeder theologischen Fakultät ein oder mehrere Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet werden. In unserem Nachbarlande Holland haben diese Forderungen bereits zu Umwälzungen der theologischen Fakultäten geführt bezw. zu ihrer Aufhebung durch den Staat, und in anderen Ländern gärt es. Bei uns, wird man einwenden, sei die Frage nicht brennend; denn unsere Regierung denke nicht daran, hier Änderungen eintreten zu lassen. Allein es würde der Fakultät übel anstehen, an die Stelle ihres wissenschaftlichen Gewissens gleichsam einen staatlichen Paß zu setzen und in dem sicheren Besitz desselben die Entscheidung der Frage zu vertagen. Ich bitte Sie daher um Ihr Gehör, wenn ich es versuche, das „Für" und „Wider" in dieser Frage zu erörtern: haben bei der Stiftung unserer Hochschule die maßgebenden Männer recht daran getan, die theologische Fakultät wesentlich auf die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion zu beschränken, oder soll sie sich zu einer Fakultät für allgemeine Religionsgeschichte erweitern?

Kein Zweifel — die abstrakte Theorie spricht für eine solche Erweiterung. Ist die Religion nicht etwas Zufälliges

und daher Vorübergehendes in der Geschichte der Menschheit, kommt in ihr ein elementares Grundverhältnis zum Ausdruck, ohne welches der Mensch nicht der Mensch wäre, einerlei ob jeder das empfindet, so muß es einen allgemeinen Begriff für sie geben. Dieser allgemeine Begriff kann gewiß nicht aus den einzelnen Erscheinungen der Religion durch eine einfache Abstraktion gewonnen werden; denn sie ist wie die Moral und die Kunst ein Gegebenes und Werdendes zugleich, ihr wahrer Begriff ein sich enthüllendes Ideal. Aber auch zur Erkenntnis eines solchen Begriffes ist eine möglichst vollständige Induktion der Erscheinungen wünschenswert. Man muß die ganze Stufenleiter der Religion überschauen, man muß die Verbindungen kennen lernen, in die sie eintritt, die Verhüllungen, mit denen die Völker und die Einzelnen sie umgeben und abstumpfen, die Reizmittel, durch welche sie sie zu steigern versuchen, um zu erfahren, was sie wirklich ist. Von hier aus erscheint also die Forderung sehr berechtigt, daß die Religionsgeschichte in ihrem vollen Umfange studiert werde. Die Beschränkung auf eine Religion scheint eine unstatthafte Verkürzung zu sein.

Aber weiter, nur nach einer und derselben Methode können die Religionen studiert werden, nämlich der geschichtlichen, und diese läßt sich nicht willkürlich beschränken. Wie sie jede zeitliche Grenze überspringt, die man ihr ziehen will, so geht sie auch unerbittlich von einem verwandten Objekt zum anderen über. Sie kennt nur Ketten, nicht isolierte Glieder. Und mag sie auch innerhalb der einzelnen Erscheinung auf etwas ganz Singuläres stoßen, was sich der entwicklungsgeschichtlichen Ableitung entzieht — um so strenger ist sie verpflichtet, in die Breite und in die Tiefe zu gehen und ihren ganzen Erwerb einzusetzen. Eine besondere Methode aber, nach welcher die christliche Religion zu studieren ist im Unterschied von den anderen, kennen wir nicht. Einst kannte

man eine solche, eine Art von biblischer und philosophischer Alchemie, und rechtfertigte sie mit nicht geringem Scharfsinn. Aber die Folge war, daß man sich immer weiter von der reinen Erkenntnis des Objekts entfernte und den eignen Geist an die Stelle der Sache setzte. Die historische Methode allein ist konservativ; denn sie sichert die Ehrfurcht — nicht vor der Überlieferung, sondern vor den Tatsachen und macht der Willkür ein Ende, Blei in Gold und Gold in Blei verwandeln zu wollen.

Endlich aber, auch die kirchliche Praxis scheint die Erweiterung der theologischen Fakultäten zu verlangen. Gebieterischer als in unseren Tagen ist die Forderung der christlichen Mission seit einem Jahrtausend nicht aufgetreten. Ich denke nicht nur an den vereinfachten und ins große gesteigerten Weltverkehr mit den neuen Pflichten, die er auferlegt — die Tatsache kommt vor allem in Betracht, daß die christlichen Völker sich anschicken, den Erdball aufzuteilen, ja beinahe schon aufgeteilt haben. Ob eine dauernde und gehaltvolle Zivilisation ohne die Predigt des Evangeliums möglich ist, die Frage mag man bejahen oder verneinen — gewiß ist, daß die Völker, welche die Erde jetzt aufteilen, mit der christlichen Zivilisation stehen und fallen, und daß die Zukunft keine andere neben ihr dulden wird. Damit sind den Christen, den Kirchen, Aufgaben gestellt wie nie zuvor; sie werden sie nur zu lösen vermögen, wenn sie nicht die Zivilisation, sondern das Evangelium verkündigen; aber eine unerläßliche Vorbedingung scheint es zu sein, daß sie die Religionen der fremden Völker gründlich kennen lernen. Sollen da die theologischen Fakultäten nicht ihre Pforten öffnen und sich zu religionsgeschichtlichen Fakultäten erweitern?

Man sieht, es sind starke Gründe, welche für eine solche Ausdehnung sprechen, und doch wage ich nicht, sie zu empfehlen. Schwerwiegende Bedenken stehen im Wege.

Erstlich bedarf es nur einer kurzen Erwägung, um zu erkennen, daß das Studium jeder einzelnen Religion von dem Studium der gesamten Geschichte des betreffenden Volkes schlechterdings nicht losgelöst werden darf. Zu dieser Geschichte gehört aber vor allem die Sprache des Volkes, sodann seine Literatur, weiter seine sozialen und politischen Zustände. Die Religion allein studieren wollen, ist ein noch kindlicheres Unterfangen als das, statt der ganzen Pflanze nur die Wurzel oder nur die Blüte zu untersuchen. Die Sprache ist nicht nur die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt; sie ist viel mehr als die Scheide, zumal in bezug auf die Religion. Die Religion hat zum Teil die Sprache geschaffen, und in der Sprachgeschichte spiegelt sich die Religionsgeschichte. Nur wer jene in allen ihren Nuancen kennt, kann versuchen, die Religion zu entziffern. Weiter aber, die wirtschaftlichen Zustände und die politischen Erlebnisse und Institutionen eines Volkes sind für die Ausgestaltungen seiner religiösen Ideen und seines Kultus maßgebend. Und bleibt auch die Religion, einmal geschaffen und formiert, stets hinter dem Fortschritt der Gesamtentwicklung zurück, ist ein Teil der öffentlichen Religion somit stets „superstitio“ und bloßes Ritual — so kann nur umfassende und langjährige Forschung entscheiden, was in einem gegebenen Moment in einer bestimmten Religion wirklich lebendig ist. Wie soll man nun der theologischen Fakultät zumuten, alle diese Studien, d. h. nicht weniger als die gesamte Sprachwissenschaft und Geschichte, in ihre Mitte aufzunehmen? Weist man ihr aber nur die von Sprache und Geschichte losgelöste Religionsgeschichte zu, so verurteilt man sie zu einem heillosen Dilettantismus. Das Ergebnis wäre, daß dieselbe Aufgabe in der philosophischen Fakultät gut, in der theologischen Fakultät aber schlecht bearbeitet würde. Zu einer solchen Verdoppelung kann doch wohl niemand raten. Auf ihrem eigenen Gebiete

aber, nämlich dem der alttestamentlichen und der christlichen Religion, verfährt die Theologie längst nach der aufgestellten umfassenden Forderung. Wie sie ihre Aufgaben hier im engsten Bunde mit hebräischer und griechischer Philologie gelöst hat und noch löst, wie sie andere Religionen nach Maßgabe ihres Einflusses auf die alttestamentliche und christliche behutsam herbeizieht, wie sie Religions- und Geschichtsforschung in fester Verbindung hält, darin steht sie hinter keiner geschichtlichen Disziplin zurück; ja sie hat für die ihr verwandten Disziplinen mustergültige Leistungen auf ihrem Gebiete aufgestellt.

Zweitens, wohl bleibt es, ideal angesehen, eine Verkürzung, daß sich die theologische Fakultät auf eine Religion zurückzieht, aber welche Religion ist das? Es ist die Religion, deren Eigentum die Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt und die noch heute als lebendige Religion studiert werden kann. In diesen drei verbundenen Merkmalen erhebt sie sich so gewaltig über alle anderen verwandten Erscheinungen, daß man wohl das Wort wagen darf: Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle. Zunächst — sie besitzt die Bibel. Ich müßte befürchten, trivial zu werden, wollte ich es unternehmen, auch nur ein Wort zur Charakteristik derselben hier zu sagen. Es muß genügen, daran zu erinnern, daß die Bibel das Buch des Altertums, das Buch des Mittelalters und — wenn auch nicht auf öffentlichem Markte — das Buch der Neuzeit ist. Was bedeutet Homer, was die Veden, was der Koran neben der Bibel! Und sie ist unerschöpflich; jede Zeit hat ihr noch neue Seiten abzugewinnen vermocht. Mit Recht heißt daher der Doktor der Theologie Doktor der heiligen Schrift: auf sie konzentriert sich, um sie gruppiert sich letztlich alle Arbeit der theologischen Fakultäten. Und so oft es einem einzelnen, Laien oder Theologen, ge-

geben war, neu und voll aus ihr zu schöpfen, und das Geschöpfte den anderen darzubieten, so oft ist die christliche Menschheit in ihrer inneren Geschichte auf eine höhere Stufe gehoben worden. Damit ist das andere berührt, was ich als zweites Merkmal dieser Religion genannt habe, ihre zeitliche Ausdehnung und Universalität. In ihrer Vorgeschichte, der alttestamentlichen Stufe, bedeckt sie einen Zeitraum von tausend Jahren, und ihre Geschichte steht bereits im 20. Jahrhundert. An sich bedeuten die großen Zahlen freilich nicht viel — Ägypten, Indien und China präsentieren uns größere, von der Praehistorie zu schweigen. Aber hier fällt der Zeitraum mit dem Zeitraum zusammen, auf den das Wort „Geschichte" allein anwendbar ist, und der Schauplatz dieser Religionsgeschichte ist der Schauplatz der Geschichte überhaupt. So zeigt denn bereits die alttestamentliche Religion einen äußeren und inneren Kontakt mit Babylonien und Assyrien, mit Ägypten und Griechenland, d. h. mit der Universalgeschichte der alten Welt, und durchläuft selbst alle Stufen von einem naiven barbarischen Volkskultus bis zu der Religion der Psalmisten. Wer diese Entwicklung forschend, entziffernd, nachdenkend, nacherlebend durchmißt, der braucht kein Vielerlei von Religionen zu studieren, um zu wissen, wie es in der Religion und der Religionsgeschichte der Menschheit zugeht. Er hat an diesem Stoffe einen Ausschnitt, der ihm die Kenntnis der Religionsgeschichte in ihrer ganzen Breite nahezu ersetzt. Ja noch mehr: nicht er bedarf der anderen Religionshistoriker, sondern sie bedürfen ihn. Die alttestamentliche Religionsgeschichte bietet den Schlüssel zum Verständnis vieler allgemeiner religionsgeschichtlicher Probleme, die ohne sie ungelöst bleiben müßten. Diese Religionsgeschichte läßt die stummen Trümmerstücke fremder vergangener Religionen reden und haucht ihren Bildwerken Leben ein. Und doch ist dies erst die Vorgeschichte. Das Neue Testament und das Christentum treten nun ein. Wie

dieses einerseits als der Abschluß der ganzen bisherigen religionsgeschichtlichen Entwicklung erscheint durch eine ungeheure Reduktion, die den Kern aller Religion enthüllt und in Kraft setzt, so erscheint es andererseits als die zweite Stufe in der Religionsgeschichte, auf der sich alle früheren Erscheinungen der Religion in eigentümlicher Umformung und gesteigert wiederholen. Nehmen Sie z. B. den abendländischen Katholizismus mit seinen mittelalterlichen Nebenschößlingen und überschauen Sie ihn in der ganzen Breite seiner Entwicklung. Sie werden finden, daß es kaum eine religiöse Lehre, kaum einen religiösen Ritus gibt, so viele ihrer in der Geschichte aufgetaucht sind, die dort nicht ihre Parallelen haben. Weiter, Sie werden keine religiöse Stimmung entdecken, von der demütigen und zartesten Hingebung an das Heilige bis zur herrschsüchtigen Leidenschaft, die nicht dort ihre Vertreter, ja sogar ihre Anweisungen und Vorschriften hat. Und von dem reinsten Monotheismus, wie ihn Augustin in den Konfessionen ausgeprägt, bis zu einer naiven Heiligenverehrung finden sich hier alle denkbaren Standpunkte wieder. Die ganze Religionsgeschichte in der Sukzession ihrer Erscheinungen ist auf katholischem Boden gleichsam repetiert und unifiziert; aus dem Nacheinander ist ein Nebeneinander geworden. Will man aber feststellen, in welche Verbindungen die Religion mit der Wissenschaft, dem Welterkennen, der Ethik, der Politik, der Jurisprudenz treten kann und in welchen Verbindungen sie mit den wirtschaftlichen Verhältnissen steht, so ist es wiederum die Geschichte der christlichen Religion, die dafür das eigentlich entscheidende Material liefert. Religion und Wissenschaft — man studiere Origenes, Augustin, Thomas von Aquino und Schleiermacher; größere Theologen wird man nirgendwo finden. Religion und Politik — man studiere die Geschichte der Gregore und Innocenze, die Politik der Päpste. Religion und Jurisprudenz — man lese Al-

phons von Liguori. Überall ist innerhalb der christlichen Kirchengeschichte nicht nur die Fülle der Möglichkeiten nahezu erschöpft, sondern diese selbst sind in Repräsentanten von unübertrefflicher Klarheit und Kraft vorhanden. Wie soll es daher den Kirchenhistoriker, auch wenn er für die Religion im weitesten Sinn des Worts lebendiges Interesse hat, locken, sich zu den Babyloniern, Indern und Chinesen oder gar zu den Negern oder Papuas zu begeben? Endlich aber — und dies ist vielleicht das Wichtigste — hier hat er eine lebendige Religion vor sich und um sich. Wir haben in der Biologie längst und in der Sprachwissenschaft jüngst gelernt, daß man einen Organismus nur als lebendigen wirklich verstehen kann. Erst als man das Sprechen zu belauschen anfing, ist man wirklich in die Sprache eingedrungen, und nun erst gelang es, sichere Lautgesetze und Rhythmen zu finden, vage Möglichkeiten auszuschalten und die Fülle der Erscheinungen in organisch bedingte und in irrationalhistorische zu scheiden. Mutatis mutandis gilt dasselbe von der Religionsgeschichte. Wahrhaft sichere Erkenntnisse können nur an der lebendigen Religion, an der Erkenntnis der Frömmigkeit selbst gewonnen werden. Zwar ist die Aufgabe eine ungleich schwerere wie bei der Sprache; denn das Sprechen selbst ist die Sprache, aber die Religion liegt stets hinter ihrer sinnlichen Erscheinung; auch das schlichteste Gebet ist bereits ein Abgeleitetes. Dennoch würde sich die Wissenschaft der Religion ihres wichtigsten Hilfsmittels selbst berauben, wollte sie sich auf das tote Material beschränken. Zurzeit ist sie hier noch sehr zurückhaltend — nicht ohne Grund, denn sie sieht, wie manche Neuerer in wunderlicher Einseitigkeit nur gewisse Exzentrizitäten einer echauffierten Frömmigkeit für Religion zu halten scheinen —; indessen langsam und sicher nähert sie sich der neuen Aufgabe. Dann aber ist es wieder die christliche Religion, die im Vordergrunde stehen und das Feld behaupten wird. Nicht

nur weil die Forscher Christen sind, sondern weil die reichsten und mannigfaltigsten Formen religiösen Lebens hier dicht nebeneinander stehen und zusammen überschaut werden können. Man gehe mit einem französischen Schriftsteller nach Lourdes und beobachte die wundersüchtige Frömmigkeit, wie sie sich dort ausspricht; dann versetze man sich im Geiste in ein evangelisches Pfarrhaus, in welchem die Überlieferungen von Luther und Schleiermacher regieren. Man studiere die Frömmigkeit des russischen Volkes, wie sie uns Tolstoi in seinen Dorfgeschichten geschildert hat, und stelle einen puritanischen Christen Amerikas oder einen Offizier der Heilsarmee daneben. Gewiß gebieten der Buddhismus und der Islam über einen ähnlichen Reichtum; aber im besten Falle lernten wir hier unsicher, was wir bei uns selbst besser und sicherer zu erkennen vermögen. Manche Typen christlicher Frömmigkeit aber, und gerade die höchsten, haben dort keine Parallelen, während mir das Umgekehrte nicht bekannt ist. Selbst die rasenden Derwische haben in der Kirchengeschichte aller Zeiten, auch der neuesten, ihr Analogon, und es gibt keine so entsetzliche Form der Weltflucht und keine Schwärmerei, die sich nicht auch bei christlichen Büßern und Visionären heute noch fände.

Aber mit dem Hinweis auf den Umfang und die Fülle des Christentums, dessen Studium das Studium der übrigen Religionen nahezu ersetzt, ist doch nicht das Entscheidende in der Frage, die uns hier beschäftigt, gesagt. Wir wünschen, daß die theologischen Fakultäten für die Erforschung der christlichen Religion bleiben, weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen ist, sondern die Religion. Es ist aber die Religion, weil Jesus Christus nicht ein Meister neben anderen ist, sondern der Meister, und weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der

Menschheit entspricht. Ich habe vorhin ausgeführt, daß die Bibel es sei, welche den Mittelpunkt aller Studien der theologischen Fakultäten bilde. Noch genauer müßte ich sagen: dieser Mittelpunkt ist Jesus Christus. Was die ersten Jünger von ihm empfangen haben, das geht weit über die einzelnen Worte und über die Predigt hinaus, die sie von ihm gehört hatten, und darum überbietet das, was sie über ihn ausgesagt und wie sie ihn erfaßt haben, sein eigenes Selbstzeugnis. Das konnte nicht anders sein: diese Jünger waren sich bewußt, an Christus nicht nur einen Lehrer zu besitzen, sondern sie haben einen inneren Tatbestand so zum Ausdruck gebracht und gedeutet, wie sie ihn durch Christus erlebt hatten und wie sie ihn empfanden. Sie wußten sich als erlöste, neue Menschen, erlöst durch ihn. Darum haben sie ihn als den Herrn und Heiland verkündigt, und in dieser Predigt ist das Christentum durch die Jahrhunderte gegangen. Ist dies aber keine Illusion, sondern eine fortwirkende Tatsache, dann gibt es innerhalb der Geschichte für die Menschheit keine wichtigere Angelegenheit als diese, und es ist wohlgetan, daß man dieser Religion, die darbietet, was die anderen erstreben, auch bei der Gruppierung der Aufgaben der Wissenschaft ihren besonderen Platz anweist. Nicht als ob es der wissenschaftlichen Erkenntnis möglich wäre, alles das von den Wirkungen dieser Religion und von ihrem Stifter auszusagen, was der Glaube bekennt oder die fromme Spekulation behauptet — die Religion selbst entrückt ja den Weg zu ihrem tiefsten Inhalte den Anstrengungen des Verstandes, und die Spekulationen sind von vergänglichen zeitgeschichtlichen Elementen abhängig. Wohl aber bejaht die geschichtliche Erkenntnis den Anspruch dieser Religion, das höchste Gut zu sein, welches die Menschheit besitzt, das heilige Gut, das sie über die Welt erhebt, ihre wahre Freiheit und Brüderlichkeit begründet und ihr ein sicheres Ziel steckt. Innerhalb der Wissenschaft und mit den be-

scheidenen Mitteln, die sie hier darbietet, Hüterin dieses geistigen Guts zu sein, es in seiner Reinheit zu bewahren, vor Mißverständnissen zu schützen und seine geschichtlich erkennbaren Züge zu immer klarerer Erkenntnis zu bringen — das ist die Aufgabe der evangelisch-theologischen Fakultäten. Mit dieser hohen Aufgabe betraut, müssen sie es ablehnen, sich mit den Religionen der ganzen Erde verantwortlich zu belasten. Sie wollen darüber keinen Zweifel lassen, daß sie sich um die Religion überhaupt bemühen, indem sie sich um das Christentum bemühen, und daß sie nicht nur die Kenntnis, sondern mit ihr auch die Geltung desselben in Kraft erhalten wollen.

Damit bin ich zu dem Letzten gekommen: die theologischen Fakultäten haben auch einen praktischen Beruf, und auch um dieses Berufs willen soll der Kreis ihrer Aufgaben unverändert bleiben. Sie haben, wie es in den Statuten unserer Fakultät heißt, „die sich dem Dienst der Kirche widmenden Jünglinge für diesen Dienst tüchtig zu machen." Mit der evangelischen Kirche also stehen sie in einem Zusammenhang, und sie sind sich der Verantwortung bewußt, die ihnen dieses Verhältnis auferlegt. In der Auffassung ihrer Pflichten hier bestehen freilich noch drückende Verschiedenheiten, die zu schweren Spannungen geführt haben. Geschichtlich sind diese Spannungen wohl verständlich. Einst galt für alle vier Fakultäten die oberste Bestimmung, daß sie eine feste, ein für allemal gegebene Lehre zu tradieren haben. Für die Juristen war es die des Corpus juris, für die Mediziner Hippokrates und Galen, für die Philosophen Aristoteles und für die Theologen waren es die symbolischen Bücher. Unter schweren Krisen setzte sich seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts ein neuer Begriff von Wissenschaft durch und unterwarf sich die Universitäten: Wissenschaft ist nicht abgeschlossene Lehre, sondern stets zu kontrollierende Forschung, und Wissenschaft ist allein an die kritisch geordnete Erfahrung ge-

bunden. In den anderen Fakultäten hatte sich diese neue Auffassung, die den pädagogischen Beruf gewiß bedeutend erschwert, am Anfang des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Auch in den evangelisch-theologischen Fakultäten war man damals so weit. Da brach eine schwere Reaktion ein, in mancher Hinsicht sachlich berechtigt; aber bald suchte sie diese Fakultäten in ihrer Freiheit um ein Jahrhundert und mehr zurückzuwerfen. In heißem Kampfe haben sie ihren wissenschaftlichen Charakter zwei Generationen hindurch erstreiten müssen. Der Kampf ist noch nicht beendigt; aber in weitesten Kreisen der evangelischen Kirche selbst und derer, die sie leiten, ist doch die Überzeugung zum Durchbruch gekommen, daß der evangelischen Theologie dieselbe Freiheit zu gewähren ist wie jeder anderen Wissenschaft. Man kann wohl in der Politik zwischen Freiheit und Zwang einen Mittelweg ausfindig machen, indem man bald diesen, bald jene walten und aus diesem Zickzack eine Art von mittlerer Marschroute entstehen läßt; aber in bezug auf die Frage, ob man die Erkenntnis frei lassen soll oder nicht, gibt es kein mittleres Verfahren; denn sie ist schon in Banden geschlagen, wo auch nur der Schein einer Bevormundung entsteht. Man wendet dem gegenüber die Überstürzungen und Fehler der freigelassenen Wissenschaft ein und daß sie nun der Praxis die alten Dienste nicht mehr voll leisten könne — aber was will das besagen gegenüber der furchtbaren Kalamität, die notwendig eintreten muß, der Kalamität, daß dem Lehrer die Freiheit gebrochen wird, und der Lernende die Integrität und Wahrhaftigkeit seines Lehrers beargwöhnen muß. Ein einziger solcher Fall wiegt zehnmal all den Schaden auf, der durch Mißbrauch der Freiheit entsteht. Die evangelische Kirche selbst wünscht solch einen Zustand nicht, und sie wird sich lieber bei der Tatsache bescheiden wollen, daß ihr die theologischen Fakultäten nicht mehr dasselbe leisten wie früher, als daß sie sie in Ver-

suchung führe. Ob diese Fakultäten ihr aber nicht im freien Dienst Besseres gewähren, darf man wohl fragen. Wilhelm v. Humboldt hat einst das tiefe Wort gesprochen: „Die Wissenschaft gießt oft dann ihren wohltätigsten Segen auf das Leben aus, wenn sie dasselbe gewissermaßen zu vergessen scheint.“ Das gilt auch hier. Wir können und dürfen bei unsrer geschichtlichen Arbeit nicht an die Lehren und Bedürfnisse der Kirchen denken; wir wären pflichtvergessen, wenn wir in jedem einzelnen Fall etwas anderes im Auge hätten als die reine Erkenntnis der Sache. Aber daß ein Theologe kein Herz für seine Kirche hätte, für ihr Bekenntnis und für ihr Leben, daß er nicht lieber ihr beistimmen als sie korrigieren möchte, dagegen spricht alle Erfahrung. Was sollte ihn auch locken, in diesen verantwortungsvollen Beruf einzutreten und in ihm zu verharren, wenn nicht die Sache selbst, welche der Theologie und der Kirche gemeinsam ist? Die theologischen Fakultäten werden nicht aufhören, sich der Kirche verpflichtet zu wissen im freien Dienst; sie wollen sie nicht meistern, sondern bieten ihr an, was sie erarbeitet haben. Daß aber die zukünftigen Diener der evangelischen Kirche durch eine solche Schule hindurchgehen, die sie zur ernstesten Prüfung auffordert, das entspricht letztlich den obersten Grundsätzen dieser Kirche selbst.

Ich habe die Gründe darzulegen versucht, welche die theologischen Fakultäten bestimmen, die alte Aufgabe in Kraft zu erhalten und nicht Fakultäten für allgemeine Religionsgeschichte zu werden; auch mit einem Lehrstuhl für diese unübersehbare Wissenschaft ist es hier nicht getan. Wohl mag es einzelne besonders ausgezeichnete und arbeitskräftige Männer geben, die ihn zur Not zu bekleiden vermögen; aber das sind seltene Ausnahmen. Um so lebhafter aber ist unser Wunsch, daß der Indologe, der Arabist, der Sinologe etc. auch der Religion des Volkes, dem er sein Studium gewidmet hat, volle Beachtung schenke und die Er-

gebnisse seiner Arbeit in Vorlesungen und Büchern mitteile. Dankbar hat die evangelische Theologie von solchen Werken bereits Gebrauch gemacht und durch sie nicht nur ihren Gesichtskreis erweitert, sondern auch ihr kritisches Vermögen geschärft. Daß kein Theologe die Universität verläßt, ohne eine gewisse Kenntnis mindestens einer außerchristlichen Religion, ist ein Wunsch, der sich vielleicht verwirklichen läßt; wir rechnen dabei auch auf die bereits erprobte Hilfe wissenschaftlich gerichteter Missionare, die in die Heimat zurückkehren. Aber indem wir bei der alten Aufgabe unsrer Fakultät verharren, geschieht dies in der doppelten Voraussetzung, daß ihrer Freiheit keine Schranken gezogen werden, und daß sich über die äußeren Zäune hinweg Vertreter verwandter Fächer — wie zur Zeit der Anfänge unserer Universität — die Hand reichen zu gemeinsamer Forschung. Vielleicht kommen wir so nach langer, langer Arbeit zu einer vergleichenden Religionswissenschaft. Vor drei Menschenaltern, als diese unsere Universität gestiftet wurde, glaubte man diesem Ziele näher zu sein als heute. Wie oft ist es doch der Wissenschaft schon begegnet, daß die Fülle neuer Erkenntnisse sie scheinbar zurückgeworfen hat. Indem man reicher wurde, wurde man ärmer, ärmer an allgemeinen Erkenntnissen. Mögen uns in der Wissenschaft Männer geschenkt werden, die auf dem Grunde solider Forschung den Mut der Zusammenfassung haben; denn jede Zusammenfassung ist Tat des Mutigen. Möge unsere Universität fort und fort der Geist beleben, der in Schleiermacher und Humboldt lebendig war; möge der Hochsinn Fichtes in uns und unseren Kommilitonen niemals aussterben; möge mit diesem Hochsinn verbunden bleiben die Ehrfurcht vor den göttlichen Dingen, vor dem Wirklichen, vor jedem ehrlichen Beruf — jene Ehrfurcht, welche die lebendige Wurzel aller Gesittung ist. So wird uns das strahlende Morgenrot unseres Aufgangs einen dauernden Sonnentag bedeuten! Daß aber die herrlichen

Männer, deren Erben wir sind, zu Baumeistern des Baues berufen wurden, den wir mit Stolz den unsrigen nennen, das verdanken wir unserem Königlichen Stifter. Seine Huld und Seinen Schutz hat Er vererbt auf Seine Nachfolger, vererbt auf Seinen Urenkel, unseren König und Herrn. Ihm ist die Wissenschaft, Ihm ist diese unsre Universität ein teures Gut, und wir haben die zuversichtliche und gegründete Hoffnung, daß Er wie Er ihr Erhalter bleiben, so auch ihr Mehrer sein wird. Gott schütze den König!

Nachwort.

In Nr. 39 der „Christlichen Welt“ hat D. Rade meine unter vorstehendem Titel gehaltene Rektoratsrede besprochen, manchen wichtigen Punkten zugestimmt, aber „mit Bedauern wahrgenommen“, daß ich die Errichtung besonderer Lehrstühle für die allgemeine Religionsgeschichte bei den theologischen Fakultäten ablehne.

Die Frage, ob solche Lehrstühle errichtet werden sollen, ist eine praktisch-organisatorische oder schultechnische; man kann daher zweifeln, ob sie für den Leserkreis dieser Zeitung hinreichendes Interesse bietet. Indessen da sie einmal hier aufgeworfen worden ist, so sei es mir gestattet, mich auch vor den Freunden der Christlichen Welt zu ihr zu äußern.

Zunächst muß ich ein Mißverständnis beseitigen. D. Rade schreibt: „Man erfährt beiläufig, daß die preußische Regierung nicht daran denkt, Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte bei den theologischen Fakultäten zu errichten.“ Das klingt so, als hätte ich mich über die Absichten der Regierung auf Grund einer besonderen Information geäußert. Allein das ist nicht der Fall; ich habe lediglich den naheliegenden Einwurf eines Dritten vorweggenommen, man solle doch nicht über eine aussichtslose Sache streiten. Über das, was das preußische Unterrichtsministerium in dieser Frage will oder nicht will, bin ich nicht unterrichtet.

Sodann muß ich auf die Frontstellung meiner Rede aufmerksam machen, die Rade, sei es durch meine Schuld,

nicht richtig verstanden hat. Sie richtet sich doch nicht gegen diejenigen, welche die wissenschaftliche Erforschung der christlichen Religion gegenüber den anderen Religionen absperren wollen — in der Wissenschaft haben wir es mit ihnen nicht zu tun —, sondern gegen die, welche die theologischen Fakultäten bereits aufgelöst haben (Holland), sowie gegen die, welche die zentrale Stellung der christlichen Religion verwischen oder den wissenschaftlichen Charakter der Theologie bemängeln, wenn diese nur das Christentum und nicht auch die anderen Religionen zu ihrem Objekt macht.

Nun wird es von Gewinn sein, wenn ich das Maß der Übereinstimmung, welches zwischen Rade und mir in dieser Frage besteht, feststelle. Ich fasse es in drei Thesen zusammen, für die ich der Zustimmung meines Freundes sicher bin:

1. Die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion soll aus sachlichen und aus praktischen Gründen die eigentliche Aufgabe der theologischen Fakultäten bleiben; diese sollen nicht in Fakultäten für allgemeine Religionsgeschichte verwandelt werden.

2. Die Geschichte der christlichen Religion kann nach Ursprung und Entwicklung nicht ausreichend verstanden werden, wenn man nicht jene Gruppe fremder Religionen berücksichtigt, die einen starken Einfluß auf sie ausgeübt und ihr wesentliche Momente zugeführt haben. Ihre Kenntnis ist aber auch deshalb unerläßlich, weil sich die Natur und der Spielraum zentraler religiöser Faktoren (Offenbarungsglaube, Bedeutung des Kultus, Propheten, Priester usw.) und Anschauungsformen nur durch eine Vergleichung sicher ermitteln und erkennen läßt.

3. Darüber hinaus ist nicht nur die Kenntnis anderer Religionen, sondern auch die der ganzen Religionsgeschichte — ideal genommen — ein notwendiges Erfordernis; daher ist jede solide Erweiterung des theologischen Arbeitsfeldes in dieser Richtung als Fortschritt zu begrüßen.

Ergibt sich nun aus diesen Sätzen die Forderung, es müßten bei den theologischen Fakultäten Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet werden? Ist der ein Reaktionär, der sie ablehnt? Wenn in einer solchen Frage die abstrakte Theorie oder die Träume wissenschaftlicher Konstruktöre entschieden, so mag's sein. Aber wir haben es mit den wirklichen Verhältnissen zu tun.

Ich frage erstens: Wie steht es denn zur Zeit mit der „allgemeinen Religionsgeschichte" und zweitens: „Was haben die theologischen Fakultäten, bes. unsre Studenten nötig?"

In bezug auf die „allgemeine Religionsgeschichte" hört man in Deutschland immer nur von einem Kolleg sprechen, welches Bedeutung erlangt habe, das des verewigten Roth, der in Tübingen Professor der indischen Philologie gewesen ist. Diese Vorlesung mag sehr anregend und sehr nützlich gewesen sein; aber wenn die evangelische Theologie seit dreißig Jahren Fortschritte in dem Studium fremder Religionen und in bezug auf ihre Vergleichung mit der christlichen gemacht hat, so verdankt sie das — soweit meine Kenntnis reicht — nicht oder nur zum kleinsten Teil dem Einfluß jenes Kollegs. Weder zeichnen sich die württembergischen Theologen, die unter Roths Einfluß gestanden haben, durch besondere Energie in religionsgeschichtlicher Hinsicht aus, noch sind meines Wissens die Theologen, denen hier besondere Verdienste gebühren, von Roths Vorlesung beeinflußt worden. Andere Namen sind zu nennen, Namen von sehr verschiedenen Männern, die Spezialisten waren oder sind, aber aus ihren speziellen Studien heraus auf ganz bestimmte religions-geschichtliche Probleme geführt wurden und für diese Enthusiasmus und Eifer zu entzünden verstanden. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß z. B. Lagarde und Usener der religionsgeschichtlichen Forschung innerhalb der evangelischen Theologie einen sehr viel kräftigeren Anstoß gegeben haben als Roth, und daß der stille Einfluß, den Eichhorn auf

die jüngeren Kirchenhistoriker ausübt, wirksamer ist als ein allgemeines religionsgeschichtliches Kolleg.

Und wie steht es mit den Handbüchern und der allgemeinen religionswissenschaftlichen Literatur? Wir haben den Tiele und den Chantepie de la Saussaye, dazu sehr lehrreiche religionswissenschaftliche Zeitschriften. Wir freuen uns dieses Besitzes; aber glaube niemand, daß der Eintritt in die Religionswissenschaft durch diese Kasernenhöfe führt. Nicht einmal Interesse vermag jemand aus den Zusammenstellungen zu gewinnen, kaum das vorhandene zu stärken. Wem es gelingt, den Chantepie de la Saussaye durchzulesen, dem widme ich meine Bewunderung. Ich glaube aber nicht, daß das jemand schon fertig gebracht hat, es sei denn, daß ihn der Geist trieb, ein Kolleg über allgemeine Religionsgeschichte zu lesen.

Wer will denn allgemeine Sprachgeschichte — ich meine nicht Einleitung in die Sprachwissenschaft — hören und wer ist so unvorsichtig, sie als Vorlesung anzukündigen? Gibt es deshalb keine allgemeine Sprachwissenschaft? Mit der allgemeinen Religionsgeschichte steht es aber noch anders. Sie umfaßt Sprache, Mythus, Sitte, Kultur, Wissenschaft, kurz die Geschichte der Völker und ist von ihnen nicht zu trennen. Oder soll aus den verschiedenen Religionen der Völker je ein „Prinzip" gemacht und dann lustig mit diesen „Prinzipien" gebaut werden? Die Zeiten sind vorüber. Aber es gibt doch auch „Allgemeine Weltgeschichte", und man liest darüber sogar Vorlesungen? Gewiß, aber man hat sich längst verständigt, was man unter diesem Titel versteht — politische Geschichte. Die, welche den Begriff erweitern und eine wirkliche Universalgeschichte aus ihm machen wollen, markieren entweder nur die unendliche Aufgabe, an der wir alle arbeiten, oder treiben allerlei feuilletonistischen Unfug.

Eine allgemeine Religionsgeschichte gibt es auch nur als unendliche Aufgabe vieler Disziplinen, und dafür richtet

man keine Lehrstühle ein, weder bei der theologischen noch bei der philosophischen Fakultät.

Also soll allgemeine Religionsgeschichte schlechterdings nicht gelesen werden? Das ist nicht meine Meinung und folgt auch nicht aus dem Gesagten. Wer eine Religion gründlich in ihren Beziehungen und ihrer Geschichte studiert hat, dem werden wir gern zuhören, wenn er den Mut und die Lust hat, seine Kenntnisse und Gedanken in bezug auf andere Religionen zu offenbaren. Er wird — wenn er kein Schelm ist, der mehr gibt als er hat — sie zeichnen, wie er sie von der Stelle aus sieht, die er beherrscht, also in Umrissen, wie man eine ferne Berglandschaft zeichnet, und ohne eine Intimität zu simulieren, die er nicht besitzt. Eindringen in eine fremde Religion kann nur wer sie nachzuerleben vermag. Auch solche Virtuosen, die das für ein Dutzend Religionen vermögen, mag es geben; aber dadurch, daß man aus Büchern der verschiedensten Autoren verschiedene Religionen zusammenrückt, entsteht keine „Allgemeine Religionsgeschichte".

Angenommen, man entschlösse sich heute in Deutschland in die evangelisch-theologischen Fakultäten oder in die philosophischen Professoren für allgemeine Religionsgeschichte zu setzen, woher sollten sie kommen? Und wenn — wie das selbstverständlich wäre — nur solche Gelehrte gewählt würden, die eine Religion samt Sprache und Geschichte gründlich beherrschten, ist nicht sicher zu hoffen, daß diese so verständig wären, der Unterrichtsverwaltung zu erklären: „Den Lehrauftrag für allgemeine Religionsgeschichte bitten wir als einen unverbindlichen betrachten zu dürfen; wir wollen über eine Religion und daneben Religionsgeschichtliches im allgemeinen Sinne, aber nicht Religionsgeschichte, lesen."

Und nun — was haben die theologischen Fakultäten, bez. unsre Studenten nötig?

Erstlich, sie haben gewisse Kenntnisse anderer Reli-

gionen nötig, um, wie ich schon sagte, die Natur und den Spielraum der großen Elemente und Anschauungsformen der höheren Religionen zu erkennen; diese Kenntnis wird ihnen in den Vorlesungen über alttestamentliche und urchristliche Disziplinen, sowie in religionsphilosophischen und systematischen Vorlesungen mitgeteilt. Hier bedarf es aber keineswegs einer vollständigen religionsgeschichtlichen Induktion, um diese Hauptfaktoren zu würdigen. Das Wichtigste leistet bereits die Religion der Testamente und die Vielheit der christlichen Bildungen in den zwei ersten Jahrhunderten. Was z. B. Propheten sind und was Prophetismus, und wie sich diese Erscheinung entwickelt, kann man mit fast hinreichender Deutlichkeit am Alten und Neuen Testament lernen, und was Opfer und Priester sind, nicht minder an jenem. Aus der allgemeinen Religionsgeschichte gewonnenes Material wird freilich hier manches verdeutlichen und sicherstellen.

Zweitens, eine konkrete Kenntnis bestimmter Phasen der babylonischen, persischen, vorderasiatischen und griechischen Religionen ist erforderlich, um wichtige, zum Teil grundlegende Erscheinungen der testamentarischen Religionsgeschichte, bez. der Kirchengeschichte, sei es zu verstehen, sei es genetisch zu erklären, und deshalb begrüßen wir jeden alt- oder neutestamentlichen Theologen, der sich mit einer dieser Religionen oder mit mehreren gründlich beschäftigt. Im einzelnen ist freilich dabei allerlei zu erinnern. Das wichtigste Moment scheint mir zu sein, daß für die Epoche, in der wir die fremden Religionen in dringendster Weise in Anspruch zu nehmen haben (300 vor Christus bis 300 nach Christus), sie sich teils durch parallele Entwicklung, teils durch Austausch, teils durch philosophisch-ethische Zersetzung soweit einander genähert haben, daß die Zurückführung auf die ursprünglichen Elemente im einzelnen Fall teils aussichtslos, teils ohne Nutzen ist. Sie sind alle neu und relativ gleichartig geworden —

zumal unter dem Prinzipat des Hellenismus —, und es ist daher ziemlich gleichgültig, was sie einst gewesen sind; denn ihre ursprüngliche Natur ist zum Phlegma geworden. Und mag auch hier und dort dieses Phlegma in ursprünglicher Energie noch eine Kraft geblieben sein — wir wollen den ausgezeichneten Gelehrten, die es herausspüren, Dank wissen —, so ist es doch ungleich wichtiger, die neuen religiösen und geistigen Stimmungen, Wünsche und Erkenntnisse zu erheben, die so laut sprechen und die unter der Hülle der physikalisch-historischen Weisheit der jüdischen Apokalyptiker oder der zu geschichtlichen Legenden aufgestutzten uralten Mythen der religiösen Erzähler oder der Äonenlehre der Gnostiker so gleichartig zum Ausdruck kommen. Das Zeitalter der Apokalypsen, der neutestamentlichen Schriftsteller und der Gnostiker ist auch das Zeitalter der Allegorie; das steht fest. Zusehen mögen also die, die es angeht, daß sie nicht für die 600 Jahre von Alexander bis Diokletian eine Münzsammlung zusammenstellen, die zwar durch das hohe Alter höchst interessant ist, deren Stücke aber zum größten Teil bereits damals außer Kurs gesetzt waren oder den aufgeprägten Wert verloren hatten. Nun bitte ich, daß man mich nicht so versteht, als wollte ich mit dieser Betrachtung allen Stoff, um den es sich hier handelt, als bereits in den Hellenismus eingeschmolzen bezeichnen. Das fällt mir nicht ein; aber dies wollte ich allerdings sagen, daß für die angegebene Epoche genetische Untersuchungen (in bezug auf die Ursprünge religiöser Erscheinungen) hinter der Erhebung des Tatbestandes selbst und der Darlegung seiner geistigen Bedeutung zurückzutreten haben, weil jene Untersuchungen teils aussichtslos, teils unerheblich, teils sogar irreführend sind. Irreführend können sie werden, wenn der Forscher nicht angibt, wie der eisgraue Mythus, den er in einer religiösen Erscheinung des hellenistischen Zeitalters entdeckt hat, verwertet und empfunden worden ist, ob als

handfester Glaube oder als unverstandener Gegenstand der Pietät oder als Form der religiösen Vorstellung oder als Unterlage für eine Allegorie oder als Zukunftsbild oder als Schmuck und Poesie.

Was folgt aus dem allen für unsre Frage? Ich meine, daß wir den Gang der Dinge preisen sollen, welcher die langsame Erforschung der Religionen des synkretistischen Zeitalters den Theologen und den Hellenisten unter den Gräzisten zugewiesen hat. Welchen Gewinn würde die theologische Wissenschaft davon haben, wenn sie in ihre Fakultäten Gelehrte als allgemeine Religionshistoriker bekäme, deren Spezialgebiet das Babylonisch-Assyrische oder das Persische oder auch das klassisch Griechische wäre? Diese Männer würden gewiß so verständig sein, alle ihre Kraft der klassischen Gestalt der betreffenden Religion zuzuwenden und hätten für die Zersetzung derselben ein geringeres Interesse; diese aber interessiert uns. Unsere Theologie-Studierenden mögen jene Gelehrten eifrig hören — ich freue mich über jedes religionsgeschichtliche Spezialkolleg, das ich im Belegbuch eines Studenten finde —, aber sie für unsre Fakultäten in Anspruch zu nehmen, dafür fehlt jeder Grund. Eine besondere Spezies von Religionshistorikern aber zu schaffen, die sich nur in den theologischen Fakultäten sehen lassen dürfen, dafür danken wir.

Diese Verhältnisse liegen so klar und sind auch in meiner von Rade angegriffenen Rektoratsrede so unmißverständlich angedeutet, daß man nach einer besonderen Ursache suchen muß, welche den Angriff erklärt. Täusche ich mich nicht, so haben wir an die wohl verständliche Empfindlichkeit moderner Theologen zu denken. Weite Kreise in der Kirche beanstanden es noch — von ihrem Standpunkt mit vollem Recht —, daß bei der Erforschung der christlichen Religion fremde Religionen überhaupt anders als des Kontrastes wegen herangezogen werden. Unter diesem starken Druck hat der Herausgeber der Christlichen

Welt den Gleichmut nicht ganz bewahrt und deshalb meiner Rede, weil sie in bezug auf die allgemeine Religionsgeschichte und die theologischen Fakultäten Schranken überhaupt erwähnt, ein „Bedauern“ nachgesandt, während hier doch nichts zu bedauern ist. Für die der allgemeinen Religionsgeschichte gewidmeten Lehrstühle bei den theologischen Fakultäten wird er sich bei ruhiger Erwägung schwerlich noch erwärmen. Um diese allein handelt es sich aber; denn in die seltsame Lage hat mich Rade doch nicht bringen wollen, mich gegen den Vorwurf, die Theologie verwandten Disziplinen gegenüber abzusperren, verteidigen zu müssen.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: VII

DIE KÖNIGLICH PREUSSISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Rede

zur Zweihundertjahrfeier der Akademie gehalten in der Festsitzung am 20. März 1900 und erschienen in den Sitzungsberichten der Akademie.

Wo nur immer ein hoher Tag festlich begangen wird, da empfängt er seine Weihe durch geschichtliche Erinnerung. In besonderem Sinne gilt dies von den Festen der Wissenschaft. Sie, die stets in einem historischen Elemente lebt, sucht an solchen Tagen ihre lebendige Geschichte auf. Freudig feiert sie die Männer, aus deren Händen sie das Erbe empfangen hat, und vertieft und erweitert ihre Geschichte, bis sie sie als Geschichte des Geistes zu fassen vermag. So lassen auch wir an dem heutigen Tage die Erinnerung walten und grüßen die Vorfahren, die ihn uns bereitet haben. Wir grüßen dankerfüllt das erlauchte Herrscherpaar, welches diese Akademie gestiftet hat; wir grüßen ehrfurchtsvoll die stolze Reihe unserer Könige und Protektoren; wir grüßen alle die, welche diese Schöpfung in Kraft und Glanz erhalten haben, die Gelehrten und Staatsmänner, von Leibniz an bis zu den Forschern, die jüngst aus unserer Mitte geschieden sind.

Würdig aber ist es, daß wir, ihrer gedenkend, die höchste Anschauung von Wissenschaft zu erfassen suchen, zu der sie sich erhoben haben; denn eben diese haben sie in dem Gemeinwesen zum Ausdruck gebracht, dessen Jubelfest wir feiern. Die Geschichte der Akademie ist die Geschichte der Ideen und Kräfte ihres Stifters und ihrer großen Mitglieder; denn in ihrer Einrichtung und in der Entwicklung ihrer Organisation haben sich die Erkenntnisse und die Ziele jener gleichsam verdichtet. Dieser Bau stellt darum in lebendiger Verwirklichung ein Stück Geschichte

der Wissenschaft dar — und nicht nur der Wissenschaft in diesem Lande. Den heutigen Tag feiert die gesamte wissenschaftliche Welt mit uns; denn unsere Geschichte ist ihre Geschichte.

Es umfaßt aber die Entwicklung der Akademie vier sich scharf voneinander abhebende Stufen. In merkwürdiger Regelmäßigkeit begreift eine jede von ihnen etwa ein halbes Jahrhundert. Die Akademie Leibnizens beherrscht die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts; in der zweiten wird sie zur fridericianischen Akademie. Dann sind es die Brüder Humboldt, Niebuhr und Schleiermacher gewesen, die ihr für fünfzig weitere Jahre Grundlage und Richtung gegeben haben. Die vierte Stufe ist die unsrige. Wir betrachten, wie auf jeder die Aufgabe der Wissenschaft in der Akademie erfaßt und wie sie in ihrer Arbeit durchgeführt worden ist.

„Se. Kurf. Durchlaucht haben gnädigst resolvieret, eine Académie des Sciences und ein Observatorium, wie vorgeschlagen, zu etablieren" — so lauten die denkwürdigen Worte, durch welche unsere Akademie gestiftet worden ist. Einige Berliner Gelehrte, an ihrer Spitze der Hofprediger Jablonski, hatten den Plan ausgearbeitet, die Kurfürstin Sophie Charlotte ihn bei ihrem Gemahl befürwortet. Von Anfang an war Leibniz als Präsident ins Auge gefaßt; von ihm war die Idee ausgegangen, und er hatte die Berliner Freunde beraten. Den nächsten Anlaß aber zur Stiftung bot die große Kalenderreform, die eben vollzogen worden war. Sie verlangte zu ihrer Durchführung regelmäßige astronomische Beobachtungen und daher auch eine Sternwarte. Wie einst im alten Babylonien die Wissenschaft mit der Himmelskunde begonnen hat, so begann die neue Stufe, auf die sie in diesem Lande gehoben werden sollte, wiederum mit der Astronomie. Noch mehr — ein volles Jahrhundert lang hat die Wissenschaft hier in Berlin

im buchstäblichen Sinne des Worts von der Astronomie gelebt; denn fast die gesamte Einnahme der Akademie floß in dieser Zeit aus dem ihr verliehenen Kalendermonopol. So bildeten die Astronomie und die mit ihr verschwisterte Mathematik das eigentliche Fundament der neuen Schöpfung.

Aber nicht nur ihrer ökonomischen Leistungen wegen nahmen sie diese Stellung ein. Durch Kepler und Cartesius, durch Newton und Leibniz war die Mechanik des Himmels und die mathematische Physik auf eine Höhe gehoben, die in gewissem Sinne einem Abschluß gleichkam. Der Naturbewegung hatten sie das Geheimnis abgetrotzt, ein neues Weltbild gewonnen und damit den Beweis geliefert, daß der menschliche Verstand fähig sei, durch Beobachtung und Spekulation in die unermeßlichen Himmelsräume vorzudringen und die Gesetze aller Bewegung zu entziffern. Wie eine Offenbarung wirkten die neuen Erkenntnisse, und schon strahlte die Hoffnung auf, zahlreiche Naturerscheinungen nun in den Dienst nehmen und beherrschen zu können. Dieser jungen Wissenschaft eine Stätte zu bereiten, war Leibnizens vornehmste Absicht bei der Stiftung unserer Akademie. Von den Universitäten erwartete er nichts; der Betrieb der Wissenschaft dort steckte in veralteten Formen: eine rückständige Lehre überlieferten sie in einförmiger Wiederholung. Er aber wollte auf Grund der neu gewonnenen Prinzipien eine Anstalt für Forschung gründen; denn eben diese Prinzipien erschienen der reichsten Entwicklung fähig und eröffneten der Anwendung ein unbegrenztes Gebiet.

Darin aber erhob sich Leibniz über alle seine Zeitgenossen, daß er seinen Blick durch keine Spezialwissenschaft, sei es auch die umfassendste, einschränken ließ. Wie er die mathematische Physik sofort mit dem ganzen Kreise der metaphysischen Probleme in Verbindung setzte und teils im Anschluß an Spinoza, teils in scharfem Gegensatz zu

ihm eine neue Kosmologie ausarbeitete, so behielt er mit stets gleichem, produktiven Interesse die Mannigfaltigkeit in der Abfolge der Erscheinungen und alle wissenschaftlichen Disziplinen im Auge. „Die verschiedenen Arten der Wissenschaften sind dergestalt miteinander verbunden, daß sie nicht wohl gänzlich getrennt werden können" — so heißt es in unserer, von Leibniz entworfenen Stiftungsurkunde. Sah er doch in allen Bewegungs- und Lebensvorgängen nur die unendlich reichen Entfaltungen eines einzigen, aber in einer Fülle von Erscheinungen sich auswirkenden Prinzips. Das Studium dieser Auswirkungen verlangt Individualisierung; aber selbst die intimsten Besonderheiten lassen sich ohne Kenntnis der Wechselwirkungen, in denen sie stehen, nicht ergründen und weisen auf ein Allgemeinstes zurück. Träumte er doch davon, daß es gelingen könne, die ganze Fülle der Erscheinungen mit dem Gedanken so sicher zu erfassen, daß sie sich als ein Gewebe von Ziffern und Rechnungen darstellen lasse.

Gilt es nun, eine wissenschaftliche Anstalt zu gründen, die dieser Aufgabe entspricht, so kann nur eine Akademie, oder wie Leibniz lieber sagte, eine Sozietät der Wissenschaften in Frage kommen. Unter einer solchen verstand er nicht eine einzelne Anstalt in einem Lande und mit beschränkten Aufgaben, dergleichen es schon in anderen Ländern manche gab, sondern den Zusammenschluß aller Forscher auf der ganzen Erde. In jedem Kulturstaate soll eine Sozietät der Wissenschaften gegründet werden; sie sollen in engster Verbindung miteinander stehen, sollen nach einem gemeinsamen Plane arbeiten, sich derselben Methoden und Ausdrucksmittel bedienen und so eine große Gemeinschaft darstellen. Das hohe Ideal der Platoniker leuchtet hier wieder auf, aber auf den Boden von Europa gestellt. Mit religiösem Enthusiasmus hat Leibniz, einundzwanzig Jahre alt, diesen Gedanken erfaßt, und noch als Greis hat er eigentlich nur für ihn gelebt. Staaten

und Kirchen verblaßten ihm neben der neuen Gemeinschaft, wie sie seinem Geiste vorschwebte. In ihr stellt sich die Menschheit dem großen Baumeister der Welten zu Dienste; in ihr hat die wahre Verehrung Gottes, die in der Erkenntnis seiner Werke besteht, ihre Stätte; aus ihr muß sich ein neuer intellektueller und sittlicher Zustand und eine bisher nicht gekannte Glückseligkeit entwickeln.

Aber wie eine solche Sozietät begründen und wo anfangen? Zuerst dachte er an den Kaiser und darum an Mainz und Wien. An der Würde des Kaisers haftete noch immer etwas Universales — das heilige römische Reich war noch kein ganz leerer Begriff. Unter den Fittichen seines Adlers sollen die neuen Bestrebungen Kraft und Gestalt gewinnen. Vergebliche Hoffnung! Von Hannover aber, seiner engeren Heimat, konnte Leibniz vollends nichts erwarten. Da lenkte sich sein Blick auf Brandenburg. Als der Staat des großen Kurfürsten, als Vormacht des Protestantismus und der religiösen Freiheit, als Grenzland der wissenschaftlich noch unentdeckten Gebiete des Ostens rückte Brandenburg-Preußen in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen und politischen Interessen. Mit zäher Energie suchte er Eingang in das Land, dessen große Zukunft er sicher vorausgesehen hat. Die ersten Anläufe mißglückten. Dann aber kam seinen Plänen die hohe Frau entgegen, die mit lebendigem Anteil allen Bewegungen des Zeitalters folgte — Sophie Charlotte. Die Sozietät wurde gestiftet.

Das Statut vom Juli 1700 steckt der neuen Schöpfung die weitesten Grenzen und stellt ihr bisher unerhörte Aufgaben. Ausdrücklich heißt es, daß diese Sozietät sich „alles das zum Objekt nehmen soll, was die anderswo aufgerichteten Sozietäten, Akademien und Vereine — einschließlich der Missionsvereine — in allen Zweigen der Wissenschaft verfolgen". Auch wird die Unterscheidung einer rein betrachtenden und einer praktischen Tätigkeit

in der Wissenschaft nicht zugestanden; denn es handelt sich um die Förderung „des ganzen gemeinen Wohlwesens“: Produktivität und Können sind für alle Disziplinen die höchsten Maßstäbe. Darum soll es keine besondere philosophische Klasse in der Sozietät geben — die wahre Philosophie kommt allein durch das Zusammenarbeiten aller Klassen zustande. Ursprünglich wurden drei unterschieden, die physikalisch-mathematische, die deutsche und die historisch-literarische Klasse. Bald aber wurde eine vierte, die medizinisch-naturwissenschaftliche, hinzugefügt. Jeder wurden bestimmte Hauptaufgaben vorgeschrieben. Die physikalisch-mathematische soll magnetische Beobachtungen vom Rhein bis zur Memel anstellen lassen, nach Rußland und China vordringen und diese weiten Gebiete wissenschaftlich nach allen Richtungen untersuchen. Sofern sie in überseeische Länder geht, wird ihr die Unterstützung „Unserer afrikanischen und amerikanischen Kompagnie“ versprochen. Als physikalisch-technisches Kollegium soll sie alle neuen Entdeckungen, Maschinen, Modelle usw. prüfen, Maße und Gewichte inspizieren und sie einheitlich nach dem Dezimalsystem regeln. Die medizinisch-naturwissenschaftliche Klasse soll überall im Lande „medizinische Observationen“ veranlassen, das Wetter beobachten, den Zusammenhang der Epidemien mit ihm studieren, über Wachstum und Schädigung der Feldfrüchte regelmäßige Erkundigungen einziehen, Bodenuntersuchungen anstellen und die Ursachen von Kalamitäten ergründen. Die deutsche Klasse — ihre Niedersetzung geschah auf speziellen Befehl des Kurfürsten — soll „die uralte teutsche Sprache in ihrer natürlichen, anständigen Reinigkeit und Selbststand erhalten“, gute deutsche Redensarten an Stelle der Fremdwörter hervorsuchen und „den Schatz des teutschen Altertums, auch die Rechte und Gewohnheiten unserer Vorfahren, so in den alten jetzt fast unbekannten Worten verborgen stecken, anmerken, sammeln und erläutern“.

Die literarische Klasse soll sich „das wichtige Werk der Historien, sonderlich der teutschen Nation und Kirchen, zumalen in Unseren Landen, angelegen sein lassen, Alles soviel möglich, aus Diplomatibus, glaubwürdigen Skripturen und gleichzeitigen Skribenten darthun“, und das Wesen und Recht der deutschen Reformen ins Licht stellen und verteidigen. Dazu soll sie die orientalischen Sprachen und Studien pflegen und zusammen mit der mathematischen Klasse in fremde Länder vordringen, um sie für die christliche Kultur und Gesittung erobern zu helfen. Die gesamte Akademie endlich soll als eine wissenschaftliche Aufsichtsbehörde und als eine Normalanstalt für alle notwendigen Hand-, Lehr- und Schulbücher fungieren.

Welch eine Fülle von Aufgaben! Und noch ist längst nicht alles genannt, was dieser ersten universalen Akademie in Europa an ihrer Wiege als Zweck gesetzt worden ist. Mit dem Auge des Propheten schaute Leibniz in die Zukunft, weil er in seinem Geiste die ganze Entwicklung der Wissenschaften gleichsam schon erlebt hatte. Keine einzige hohe Aufgabe fehlt hier, und keine ist genannt, die nicht in der Folgezeit aufgenommen worden wäre. Die Geschichte kennt nur einen Mann, der ähnliches geleistet hat, Aristoteles. Nie aber soll es diese Akademie vergessen, daß sie es gewesen ist, welche ausersehen wurde, die erste Trägerin universaler wissenschaftlicher Aufgaben in der modernen Zeit zu werden! Wie wunderbar ist doch der Gang der Geschichte! Von dem kleinen Wittenberg ist die Reformation Europas ausgegangen, und die damals noch unbedeutende Hauptstadt des brandenburgischen Kurfürstentums wurde als Stätte für wissenschaftliche Bestrebungen ausersehen, wie sie in dieser Universalität weder in Paris noch in London zu finden waren. Und auch darin hat sich Leibnizens Seherblick bewährt, daß er einen ganzen Kreis von Akademien in der Zukunft schaute. Heute stehen wir in einem solchen; sie sind, soweit sie

universale sind, sämtlich nach dem Muster der unsrigen gestiftet worden, und sie haben sich zu gemeinsamen Aufgaben vereinigt.

Aber so genial und groß gedacht der Plan der neuen Schöpfung war, so weit blieb diese selbst am Anfang hinter ihrer Aufgabe zurück. Es fehlte nahezu alles, die Personen und die Mittel. Solange Leibniz lebte, war er selbst die Akademie. Außer ihm hat sie in den vierzig ersten Jahren ihres Bestehens kaum ein halbes Dutzend nennenswerter Gelehrter besessen. Die Kraft, bildend auf Persönlichkeiten einzuwirken und bedeutende Männer zu erziehen, ist ihm versagt gewesen. Dazu kam noch ein anderes: um einen wirklichen Fortschritt in der ganzen Breite der Entwicklung zu bewirken, war es notwendig, die dumpfen Mauern vollends niederzureißen, in denen die alte Zeit gelebt hatte. Der scholastische Betrieb der Wissenschaften war aufgelöst; ihre Emanzipation von der Kirche und Theologie war im Prinzip vollzogen; es galt, die Ruinen zu beseitigen. Aber die Kraft der Exklusive fehlte dem großen, alles in eins schauenden Denker; auch das Veraltete vermochte er zu konservieren und das Fragwürdigste an irgend einer Stelle seines weitschichtigen Weltbildes noch unterzubringen: seine Stärke war auch seine Schwäche. So vermochten die Geisteswissenschaften noch nicht zu einem frischen Leben zu gelangen. Die Elemente für einen neuen Bau waren noch zerstreut; auch besaßen sie noch nicht die Bedeutung durchschlagender produktiver und kritischer Prinzipien. Freiheit und Geschmack, sichere Beobachtung und strenger Stil fehlten: vom Engländer und Franzosen war der Deutsche noch durch einen weiten Abstand getrennt. Und vor allem: nicht nur der deutsche Geist schlummerte noch — es gab noch keinen deutschen Staat! Die Geisteswissenschaften aber bedürfen zu ihrer Blüte den frischen Tau persönlichen Lebens und die feste Unterlage nationalen Volks- oder Staatsbewußtseins. Ohne sie führen sie ein

bloßes Scheindasein. Das hat der Monarch wohl erkannt, vor dessen Blick alles Scheinwesen sich auflöste, Friedrich Wilhelm I. Er dachte daran, die Akademie aufzuheben, da sie nichts Ersprießliches leiste. Zu Hilfe zu kommen vermochte er ihr nicht — das lag außerhalb des Kreises seiner Fähigkeiten und Aufgaben. Mit seiner offenbaren Ungunst belastet, eines Führers entbehrend, ohne Mittel, sich würdig zu ergänzen, durchlebte die Akademie dunkle Jahre. Und doch hat sie auch in dieser Zeit gezeigt, daß sie lebte. Die Schriften, welche sie erscheinen ließ, sind nicht weltbewegend, aber förderlich gewesen.

Die Dämmerung, in der das geistige Leben unseres Vaterlandes lag, wich, als der große Friedrich den Thron bestieg. Schon als Kronprinz hatte ihn die Frage der Neubildung der Akademie lebhaft beschäftigt. Sobald er die Zügel der Regierung ergriffen hatte, begann er sie durchzuführen, ja, er wollte ursprünglich eine ganz neue Akademie stiften. An die ersten Gelehrten Europas schrieb er, um sie zu gewinnen. Die schlesischen Kriege verzögerten das Werk. Unterdessen hatte der geistvolle Feldmarschall von Schmettau eine literarische Gesellschaft in engem Anschluß an den Hof und die Aristokratie nach dem Vorbild französischer Sociétés gegründet. Der König befahl die Verschmelzung beider Gesellschaften, stellte den berühmtesten Gelehrten des Zeitalters, Maupertuis, mit außerordentlichen Gewalten an die Spitze der neuen Schöpfung, hieß sie die lateinische Sprache mit der französischen vertauschen und erklärte sich selbst nicht nur zum Protektor, sondern auch zum wirklichen „Académicien". So wurde die Akademie die fridericianische und eine französische zugleich.

Es ist üblich, das eine zu verherrlichen und das andere zu beklagen. Überschlägt man aber, in welchem Zustande sich Geist, Wissenschaft und Geschmack bei den Deutschen um das Jahr 1745 befanden, so wird man dem

Könige recht geben. Nicht nur wurde erst jetzt die preußische Akademie wirklich auf die europäische Bühne gestellt, sondern sie gewann auch in der französischen Schule Form und Haltung; sie lernte für das Publikum — im idealen Sinne des Worts — schreiben und sich ein solches in Deutschland erziehen. Der deutsche Geist aber ging dabei nicht unter: ihn belebte der große König nicht durch Worte, sondern durch Taten, und die hervorragendsten Gelehrten in seiner Akademie neben Maupertuis und Lagrange waren nicht die schiffbrüchigen französischen Theologen und Literaten, sondern die deutschen Forscher — ein Euler und Lambert, ein Marggraf, Lieberkühn, Süßmilch u. a.

Was hat die fridericianische Akademie geleistet? Sie hat eine feste und eigentümliche Vorstellung von ihren Aufgaben besessen und sie hat sie ehrenvoll durchgeführt. Auf drei Linien stellt sich das dar.

Erstlich, in der Mathematik und den Naturwissenschaften hat sie stetig und fruchtbringend gearbeitet. Die Mathematiker Euler und Lagrange waren die Führer in ihrer Wissenschaft; die Astronomen der Akademie waren hoch angesehen, und von den Chemikern durfte Maupertuis rühmen, „daß sie alle Chemiker Europas ausstechen“. Die naturwissenschaftlichen Leistungen der Akademie verdienen um so größere Anerkennung, als der König sie nicht lebhaft unterstützte. „Alle die Bemühungen in bezug auf Elektrizität, Gravitation und Chemie haben die Menschen nicht gebessert“, schrieb er an d'Alembert, „und ihren moralischen Zustand nicht geändert: sie sind also ein Luxus. Was wollen alle jene Entdeckungen der Modernen für die Gesellschaft bedeuten, wenn die Philosophie das Kapitel der Moral und der Sitten vernachlässigt?“ Die Naturforscher ließen sich nicht irre machen, sondern arbeiteten ruhig weiter.

Aber auch die Aufgabe, welche ihr königlicher Pro-

tektor der Akademie besonders nahe legte, ist von ihr energisch aufgenommen worden. Es ist die zweite Linie, auf der sie sich bewegte, und sie ist mit einem Worte charakterisiert: Aufklärung. Der König lebte in dem antiken, lateinischen Begriff von Wissenschaft und Philosophie und in der französischen Kultur des 17. Jahrhunderts. Die Wissenschaft war ihm kein loses Gefüge von Disziplinen, sondern ein Ganzes, und die Ausbildung einer neuen Form wissenschaftlicher Mitteilung im Gegensatz zur scholastischen war ihm ebenso wichtig wie die Sache selbst. Dieses Wertlegen auf die Form entsprang einem sehr lebhaften didaktischen und moralischen Bestreben: er wollte nicht Wissenschaft um ihrer selbst willen verbreitet, noch weniger tote Gelehrsamkeit gepflegt sehen, sondern eine vernünftige Denkungsart durchsetzen, überall die Aufklärung befördern und den sittlichen Zustand der Gesellschaft dadurch bessern. Durch „Raison", klar und formvollendet an jedem wissenswürdigen Objekt entwickelt, zur Moral und Toleranz: das ist die Aufgabe der Wissenschaft! Die Geschichte vermag seit sechzehnhundert Jahren wenig oder nichts zu lehren; es gilt vielmehr, sich von ihr zu befreien. Am besten wäre es, über sie hinweg einfach zu den Alten zurückzukehren; da dies unmöglich, so soll jede Überzeugung, mit Gründen vorgetragen, vernünftig entwickelt und gefällig dargestellt, respektiert werden. Aufklärung ist bereits dort, wo Geist und Klarheit, Zucht der Gedanken und Anmut herrschen. Wenn sich in diesem Medium der Theologe, der Historiker, der Naturforscher und der Philosoph zusammenfinden, so ist zu hoffen, daß die schlimmsten Wirkungen der Superstition, nämlich Barbarei, Zuchtlosigkeit und Fanatismus schwinden.

Diese Ideen des Königs sind von seiner Akademie ergriffen worden. Man durchblättere die vierzig Bände ihrer Abhandlungen aus jenen Jahren. Die Standpunkte ihrer Verfasser sind ganz verschieden; die Themata entstammen

allen möglichen Wissenschaften — aber dennoch sind die Arbeiten von einem Geiste beherrscht und dienen einer Aufgabe: ein strebsames, für die höheren Fragen aufgeschlossenes Publikum zu schaffen, es von allen Einseitigkeiten zu befreien, es an gesundes Denken zu gewöhnen und ihm lebendigen Sinn und Geschmack für die Wissenschaften zu geben. So arbeitete die Akademie, und in dieser Tätigkeit, formgebend, vermittelnd, aufklärend und tolerierend, war sie die fridericianische. Wissenschaft und Literatur bildete für sie noch ein untrennbares Ganzes; in allen Hauptfragen trat die Gesamtakademie zusammen und überließ die Entscheidung nicht einer einzelnen Klasse. So stand alles noch in einer wirksamen Einheit.

In keiner Periode ihrer Geschichte hat sich die Wissenschaft so hohe Verdienste um die Kultur in der Breite ihrer Entwicklung erworben wie damals. Nun erst wurde die mittelalterliche Weltanschauung in unserem Vaterlande wirklich gestürzt, ihre veralteten Hervorbringungen beseitigt. Welch ein Publikum hätten unsere großen Klassiker gefunden, wenn die Aufklärung ihnen nicht vorgearbeitet hätte? Und an einer führenden Stelle in ihr stand die fridericianische Akademie. Unverflochten mit den Tagesfragen deutschen Kleinlebens, allen großen Problemen der wissenschaftlichen Entwicklung folgend, jeden Standpunkt in ihrer Mitte duldend, aber alle an dieselbe Regel wissenschaftlicher Aussprache bindend, eine Stätte der Vernunft und der Toleranz — so hat die Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres vierzig Jahre gewirkt und das neue Preußen erziehen helfen.

Endlich noch ein Drittes: Die Vertretung der Leibniz-Wolffschen Philosophie war ein überkommenes Erbe der Akademie; aber sie hat sich niemals mit ihr identifiziert. Im Gegenteil, sie hat sie sehr bald unter die Kontrolle der Erfahrung gestellt und dem scharfen Luftzuge der englischen Philosophie ausgesetzt. Wie es Voltaires Verdienst

gewesen ist, diese auf den Kontinent gebracht zu haben, so haben die Berliner Akademiker ein redliches Stück Arbeit in der Kritik und den Ausgleichsversuchen der idealistischen und der empiristischen Philosophie geleistet. Die Weltanschauung ihres Königs respektierend, sind sie doch stets ihre eigenen Wege gegangen; sie haben La Mettries kecke Sätze ebenso abgelehnt wie den Skeptizismus Humes und die Probleme vor den Gewaltsamkeiten schnellfertiger Dogmatiker geschützt.

Aber als der große König die Augen schloß, war auch die Zeit für diese seine Schöpfung abgelaufen, ja sie hatte ihre Aufgabe bereits seit einem Jahrzehnt erfüllt. Um das Jahr 1786 war eine Akademie in Deutschland zum Anachronismus geworden, die französisch sprach, Kant nicht begriff und des wirklichen Zusammenhangs mit Herder und Goethe, mit der höher strebenden deutschen Geistesbewegung jener Tage entbehrte. Daß die Akademie eine deutsche werden müsse, erkannte der patriotische Staatsmann, dem Friedrich Wilhelm II. die Sorge für sie anvertraute, Hertzberg; aber daß der Zeiger der Zeit nicht mehr bei der „Aufklärung" stand, erkannte er nicht. Er hielt diese vielmehr für den bleibenden Höhepunkt des Geistes und beeilte sich, ihren ganzen berlinischen Generalstab, Castillon, Teller, Zöllner usw., in die Akademie aufzunehmen — aufzunehmen, als er bereits von der Geschichte besiegt war. Traurigere Tage hat die Akademie kaum je früher erlebt als die letzten vierzehn Jahre des achtzehnten Jahrhunderts. Jene Aufklärer kommandierten nur noch Schatten, lebten vom Ruhm ihrer Vergangenheit und sperrten sich selbstzufrieden gegen den neuen Geist ab. Vollends aber schien die Akademie zu versinken, als Wöllner und nach ihm der Minister von Massow die Parole ausgaben, die reine Wissenschaft sei zu nichts nütze, die Technik aber sei das Mittel, durch welches der Staat gebaut

werden müsse: die Akademie solle sich „humanisieren“ und ihre Kräfte dem „gemeinen Leben“ und seiner Verbesserung, sowie allen seinen Bedürfnissen zuwenden; sie möge die nationale Industrie heben, die Vorurteile des Volkes aufklären und das Erziehungswesen reinigen und fördern. Wurde ihr doch durch eine Kabinettsordre vom April 1798 geradezu zugemutet, die Nützlichkeit in Paragraphen zu fassen und sich als technische Staatsanstalt und als Staatserziehungsbehörde zu etablieren. Gewiß kündigten sich hier auch neue, sehr berechtigte Bedürfnisse an, vor allem das nach einer höheren Lehranstalt, einer zentralen Universität. Sie fehlte in Berlin und im preußischen Staate noch, und es war ein richtiger Gedanke, sie in Verbindung mit der Akademie zu setzen. Aber eine einfache Verwandlung derselben in eine hohe Schule war höchst bedenklich. Der Akademie gelang es, sich dieser Zumutung zu entziehen, aber besser wurde es auch nicht: noch im Jahre 1799 wurde der Großmeister der Aufklärung, Nicolai, aufgenommen, und die Publikationen der Akademie rückten in bedenkliche Nähe zu der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“.

Aber der große Umschwung trat doch ein; nur kam er anders, als Massow und die Nützlichkeitsfanatiker ihn gewünscht hatten. Der erste Dank gebührt dem Geheimen Kabinettsrat Beyme. Begeistert von dem Idealismus Fichtes und verehrungsvoll zu Goethe und Schiller aufschauend, ist er es gewesen, dem die Akademie die Grundlegung ihrer Reorganisation verdankt. Nicht neue Statuten sind zunächst nötig, sondern neue Männer: das war die Einsicht, nach der er gehandelt hat. Nachdem im Jahre 1800 Alexander von Humboldt aufgenommen war, führte Beyme in den nächsten Jahren der Akademie Hufeland, Thaer und Johannes von Müller zu. Schiller und Goethe, mit denen er verhandelt hat, blieben unerreichbar, und Fichte, dessen Aufnahme er energisch betrieb, wurde von der Akademie abgelehnt. Aber Fried-

rich August Wolf, von Buch und Buttmann wurden ihr schon vor der großen Katastrophe des Staates zugeführt. Die Akademie war bereits in der Umwandlung begriffen, als die Reinigung eintrat, die zur Wiedergeburt des preußischen Volkes geführt hat. Mitten in der Niederlage erstarkte der Glaube an eine neue, höhere Existenz, an die umbildende Kraft der Gesinnung und der Wissenschaft, die den Menschen in seinem ganzen Dasein erfassen sollten, damit aus dem Geiste alles neu würde, damit unter den Trümmern der Bau der Zukunft entstünde. Wilhelm von Humboldt, Niebuhr, Schleiermacher und Savigny traten fast gleichzeitig in die Akademie ein: sie haben die dritte Periode unserer Geschichte begründet.

Diese neue Periode ist durch ein Doppeltes charakterisiert: durch das Verhältnis, in welches die Akademie zu der damals gestifteten Berliner Universität gesetzt worden ist, und durch den neuen Geist, in welchem sie ihre eigene Aufgabe und die der Wissenschaft überhaupt erfaßt hat.

Die Universitäten waren im 18. Jahrhundert langsam wieder aufgeblüht. Das Vorbild Halles hatte mächtig gewirkt, und in Göttingen war ein Muster aufgestellt worden, welches die Schwesteruniversitäten zur Nachfolge reizte. In Halle blühte ein philologisches Seminar, welches die ganze Altertumswissenschaft auf eine höhere Stufe hob, und auch in Göttingen wurde nicht nur gelehrt, sondern wirklich geforscht. Noch mehr: an dieser Zentralstätte deutscher Bildung war eine Sozietät der Wissenschaften mit der Universität vereinigt, und diese Verbindung trug reiche Früchte. Als nun in Berlin die neue große Lehranstalt gestiftet werden sollte und wirklich ins Leben trat, als viele Stimmen verlangten, die Akademie solle einfach in sie eingeschmolzen werden, da war es vor allem Wilhelm von Humboldt, der den richtigen Weg wies. Er

erkannte unbefangen an, daß die Akademien in Deutschland bisher noch nicht Befriedigendes geleistet hätten, aber er erkannte auch, daß die Idee, die ihnen zugrunde liegt, richtig sei und daß sie lebensfähig werde, wenn man die Akademien mit den Universitäten in Verbindung bringe. „Die Idee einer Akademie", so lauten seine Worte, „als die höchste und letzte Freistätte der Wissenschaft und die vom Staate am meisten unabhängige Korporation muß festgehalten werden; man muß es auf die Gefahr ankommen lassen, ob eine solche Korporation durch zu geringe oder einseitige Tätigkeit beweisen wird, daß das Rechte nicht immer am leichtesten unter den günstigsten äußeren Bedingungen zustande kommt. Man muß es darauf ankommen lassen, weil die Idee an sich schön und wohltätig ist, und immer ein Augenblick eintreten kann, wo sie auch auf eine würdige Weise ausgefüllt wird." „Akademie, Universität und große wissenschaftliche Einzelinstitute", fährt er fort, „sind drei gleich unabhängige und integrante Teile der wissenschaftlichen Gesamtanstalt des Staates. Akademie und Universität sind beide gleich selbständig, allein insofern verbunden, daß sie gemeinsame Mitglieder haben und daß die Universität alle Akademiker zu dem Rechte, Vorlesungen zu halten, zuläßt."

In maßgebenden Ausführungen hat Humboldt das Wesen und Recht der Akademie neben der Universität — aber nie ohne sie — dargelegt. Das, was er gefordert und geordnet hat, hat sich bis auf den heutigen Tag bewährt. Ihm und seinen Mitarbeitern verdanken wir unser neues Dasein, ihm und ihnen die Verbindung mit der Universität, die uns im höheren Sinne wirklich erst lebensfähig gemacht hat. Erst jetzt war die Akademie sicher, daß es ihr nie an ausgezeichneten Kräften fehlen werde, während bisher die Wahl neuer Mitglieder bei den knappen Mitteln stets die größten Schwierigkeiten gemacht hatte. Erst jetzt erhielt sie fort und fort Gelehrte, die ihre Wissenschaft

auch als Lehre erprobt hatten, und wurde doch endgültig von der Verpflichtung entbunden, für die Verbreitung derselben zu sorgen. An dem heutigen Tage bezeugt daher die Akademie ihrer jüngeren, in mancher Beziehung mächtigeren Schwester, der Universität, ihren lebhaften Dank; sie bezeugt auch, daß niemals ein Mißton, niemals auch nur ein Schatten von Eifersucht ihr gegenseitiges Verhältnis getrübt hat.

Aber das neue Dasein, welches die Akademie empfing, war doch nicht nur in der segensreichen Verbindung mit der Universität gegeben: ein neuer Geist hielt seinen Einzug, unterwarf sich alle Anschauungen und Erkenntnisse, steckte neue Ziele und hauchte Kraft und Leben ein. Polyhistorie, Raison und Moral waren die Devisen des vergangenen Jahrhunderts gewesen, ein aufgeklärter Ciceronianismus, teils französisch gefärbt, teils in deutscher Schulgestalt — keine Spur von „Griechheit". Nun aber war durch Rousseau die Individualität und das Innenleben entfesselt worden — entfesselt durch die Phantasie und den Drang nach Freiheit; nun hatten Kant und Fichte die behagliche Ruhe eines konventionellen Idealismus gestört und die Anspannung aller sittlichen Kräfte verlangt; nun war durch Winckelmann das Auge erschlossen worden für die Schönheit griechischen Lebens, und der höhere Kunstsinn war geweckt; nun entschleierte sich durch Herder dem empfindenden und nachempfindenden Geiste das Antlitz seiner bisher verhüllten Geschichte: die Berge taten sich auf; Völkerpoesie und Völkergeschichte in der unendlichen Anzahl ihrer Typen erschlossen sich und trafen mit einem neuen Verständnis des Menschen zusammen. Und über das alles — nun erlebte man Goethe und erlebte in ihm einen Dichter und Denker, in welchem sich das neue Dasein wie von einer göttlichen Naturkraft ausgewirkt darstellte.

In der Philologie als der genialisch-kritischen Wissen-

schaft vom Altertum fanden die neuen Erkenntnisse zuerst Ausdruck und Halt. In ihr ließ man Plato wieder aufleuchten mit dem großen, tiefen Auge, und weil man den Geist des Altertums, wie man ihn auf den Höhen empfing, verehrte, nahm man es auch genau mit dem Buchstaben; man wollte die ganze herrliche Welt wiedererwecken, die einst eine Wirklichkeit und jetzt noch kein Traum schien. Aber das Griechische war in Wahrheit doch nur ein idealisiertes Paradigma: der eigene Sinn für das Bewegte und Lebendige, das Hohe und Erhebende war geweckt und zündete dem verwandten griechischen Geiste das erste Lobopfer an. Bald aber verbreitete sich dieser Sinn über alle Gebiete geschichtlicher Erkenntnis und Wissenschaft, die Religionslehre, das Studium des Rechts, die heimische Sprache, die Sprachwissenschaft überhaupt, das Leben und die Dichtung aller Völker. Die herrliche Erhebung der Freiheitskriege machte auch die Denker schaffensfreudig. Mit unauslöschlicher Dankbarkeit schauen wir auf zu der Generation von Gelehrten, die in jenen Jahrzehnten unsere Akademie neu gebaut, die moderne Geisteswissenschaft in allen ihren Disziplinen begründet, ja geschaffen und unser Vaterland an die Spitze der geistigen Bewegung in Europa gestellt haben. In diesen Männern hat Deutschland die zweite Epoche seiner Renaissance erlebt. Mit dem reinsten Eifer für die Wissenschaft verbanden sie ein starkes Gefühl, einen edlen Freiheitssinn und eine kräftige Überzeugung von der wesentlichen Einheit aller höheren Erkenntnisse. Von einer erhebenden Weltanschauung getragen, strebten sie danach, eben diese Anschauung durch ihre Arbeit zu erweitern und zu befestigen. Unsere Akademie hat die Ehre gehabt, die Mehrzahl dieser deutschen Gelehrten zu ihren Mitgliedern zählen zu dürfen. Sie hat von ihnen den Gehalt und die Form, sie hat den Ruhm, aber auch heilige Pflichten als Erbe empfangen. Brauche ich Sie an Schleiermachers Religionsphilosophie, an Nie-

buhrs römische Geschichte, Wilhelm von Humboldts und Bopps Sprachwissenschaft, an Savignys römisches Recht, an Grimms deutsche Grammatik und Volkskunde, an Böckhs Altertumswissenschaft, an Ritters Geographie und an Lachmanns Textkritik zu erinnern? Alle diese Männer wirkten einmütig in dieser Akademie zusammen und hoben die historisch-philologische Klasse auf eine beherrschende Höhe. Die akademischen Abhandlungen, die sie veröffentlichten, haben eine tiefe innere Verwandtschaft: sie verbinden eine neue Betrachtung des Stoffs mit einer Methode, die deshalb „exakt" ist, weil sie sich des Einzelnen wie des Ganzen mit Liebe bemächtigt. Dazu sind diese Abhandlungen durchwaltet von einer inneren Idealität der Sprache, die ihnen einen unvergänglichen Reiz verleiht. Im achtzehnten Jahrhundert schrieb man mit Esprit, weil man sich selbst für klüger hielt als die Geschichte, jene aber sind mit Geist geschrieben; denn sie sind aus der Begeisterung für die Sache geboren.

Nicht ebenso schnell und umfassend entwickelten sich die Naturwissenschaften bei uns. Zu weit und zu lange war Deutschland hier hinter anderen Ländern zurückgeblieben, und als eine Erhebung begann, da mußte der schwere Kampf ausgefochten werden wider eine phantastische Naturphilosophie. Die Akademie wies diese Pseudowissenschaft von Anfang an ab, und um Alexander von Humboldt, der endlich aus Paris — nachdem er der deutschen Wissenschaft dort unsägliche Dienste geleistet hatte — zurückgekehrt war, sammelten sich allmählich Seebeck, Mitscherlich, Encke, Rose, Dirichlet und Jacobi. Humboldt ist es gewesen, der in Preußen der Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange das Haus gebaut und der Wissenschaft überhaupt im Staatsleben die gebührende Stellung errungen hat, an Vielseitigkeit der Interessen und wirksamer Sorge für das Ganze einem Leibniz wahlverwandt. Um 1835 standen die physika-

lisch-mathematischen Disziplinen in ebenbürtiger Vertretung neben den historischen; die biologischen aber erhielten in Johannes Müller den epochemachenden, universalen Forscher, der der Lehrer der Lehrer geworden ist.

Immer deutlicher, wenn auch durch schwere innere Spannungen hindurch, erkannte die Akademie jetzt die Aufgabe, die ihr im Unterschied von allen anderen wissenschaftlichen Anstalten obliegt. Als dreifache hat sie sie bestimmt. Erstlich, sie wurde sich bewußt, daß sie als repräsentierende und begutachtende Körperschaft die ideale Einheit der Wissenschaft zu verwirklichen und im Leben des Staates und der Gesellschaft darzustellen habe. Zweitens, sie erkannte, daß es ihre Aufgabe sei, „wie ein mächtiges Schiff die hohe See der Wissenschaft zu halten und in tonangebenden Vorträgen und Mitteilungen alle auftauchenden Spitzen der Forschung neu und frisch hervorzuheben". Drittens, sie begann einzusehen, daß sie ihre Organisation ausnützen müsse, um große wissenschaftliche Unternehmen zu leiten, deren Durchführung die Kräfte des Einzelnen übersteigt. Schleiermacher, Niebuhr und Savigny sind es gewesen, die diese Aufgabe der Akademie erkannt und gefordert haben, zuerst durchgeführt hat sie Böckh in seinem Corpus Inscriptionum Graecarum. Doch erst in unserer Periode ist die Aufgabe durch die vorbildlichen Leistungen eines Mannes zu ihrer vollen Verwirklichung gelangt.

So, im einzelnen und im großen arbeitend, dem genialen Forscher Raum gebend und verstreute Kräfte sammelnd, in der Stille wirkend und doch bewegt und bewegend, hat die Akademie Friedrich Wilhelms III. und Friedrich Wilhelms IV. sich bewährt.

Langsam aber änderten sich seit der Mitte des Jahrhunderts die Ziele und Aufgaben der Wissenschaft. „Entwickelung" und „Geschichte" waren schon in seiner ersten

Hälfte die Losung gewesen, aber es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen damals und jetzt. Damals faßte die Wissenschaft noch mit Vorliebe in allen Disziplinen das Ungemeine und Hervorragende ins Auge, gleichsam die Blüte der Erscheinungen. Der Forscher wollte unmittelbar durch seinen Gegenstand erhoben sein; darum wählte er sich das Größte. Entschloß er sich zu niederen Formen herabzusteigen, so geschah es, um das Erhabene in ein helles Licht zu setzen. Einige geniale Naturforscher, wie Goethe, abgerechnet, hatte man, trotz allem Ausschreiten ins Allgemeine, doch noch keinen rechten Sinn für das Ganze und darum auch keine Ehrfurcht vor ihm. Immer lockte noch das hervorragend Besondere und hielt Sinn und Interesse gefangen. Das wurde nun anders. Man lernte einsehen, daß ein volles Verständnis der Erscheinungen nur an ihren Ursprüngen und auf Grund des ganzen Tatsachenmaterials aufgehen könne. Umfassende Induktion und peinlichste Kritik, Massenbeobachtung und Argwohn gegenüber einem vorgreifenden Idealismus wurden die Grundzüge der wissenschaftlichen Haltung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Die Forderung der Massenbeobachtung führte zur Forderung der Arbeitsteilung, die Aufgabe der „Entwicklungsgeschichte“ zum Studium der ersten Glieder in jeder Reihe. Von den Höhen nicht nur der Spekulation, sondern auch der Betrachtung komplizierter Ordnungen stieg die Wissenschaft überall herab zu den Niederungen der primitiven Tatsachengruppen. Fast darf man sagen, sie entäußerte sich ihres „humanen“ Charakters, um zunächst die Erscheinungen zu studieren, welche die elementaren Voraussetzuugen für alles Sein und Werden bilden. Der Biologe studierte vor allem die niedersten Organismen; der Psychologe wurde zum Psychophysiker, der Sprachphilosoph zum Lautphysiologen, der Historiker zum Wirtschaftsstatistiker oder Urkundenforscher.

Es wäre ungerecht, zu behaupten, daß diese Wendung

des wissenschaftlichen Betriebs zur Empirie überall ein Erlahmen der tieferen geistigen Arbeit verursacht habe. Zwar erliegen kleinere Geister der Versuchung, sich alles höhere Streben abzugewöhnen, heute leichter; denn die Brücke, die von der Einzelwissenschaft zu einer Weltanschauung und zur Weisheit führt, ist schwerer zu finden als ehedem. Allein die Meister stehen, was Vielseitigkeit in der Anwendung wissenschaftlicher Methoden und gesunde, tiefe Spekulation anlangt, keinem früheren Zeitalter nach. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und die Gesetze entwickelungsgeschichtlicher Bewegung, nicht erträumt, sondern bewiesen, schweben über der gesamten Forschung und verheißen jeder Gruppe von Untersuchungen Frucht. Dazu: die tieferen entwicklungsgeschichtlichen Forschungen haben zwar die Allgemeingültigkeit des Mechanismus gelehrt, nicht aber seine Alleingültigkeit. Der Einsicht, daß es ein überall tätiges, formgebendes, teleologisch wirkendes Prinzip gibt, dem der kausale Ablauf der Erscheinungen eingeordnet ist — dieser Einsicht sind wir heute näher als vor dreißig Jahren, und das leere Spiel mit Worten, die Gewaltsamkeiten und die täuschenden Zurückschiebungen der Probleme haben wieder der einfachen, alten Fragestellung weichen müssen.

Den Naturwissenschaften ist in erster Linie dieser Umschwung der Dinge zugute gekommen, und nicht mit Unrecht spricht man von dem „naturwissenschaftlichen Zeitalter“. Ihrem Aufstreben kam noch ein besonderer Umstand zu Hilfe. Die gesteigerten Anforderungen des modernen Lebens bedeuteten ebenso viele Anfragen an die Leistungsfähigkeit der Naturerkenntnis, und sie hat ihnen in glänzender Weise entsprochen. Neben Helmholtz steht Werner Siemens. Wir dürfen sie stolz die Unsrigen nennen; aber wir nennen sie auch als die bleibenden Vorbilder echt wissenschaftlicher Haltung. Von Werner Siemens, dem Techniker, stammt das Wort: „Die wissenschaftliche Forschung

darf nicht Mittel zum Zweck sein, sie muß um ihrer selbst willen betrieben werden," und das Geheimnis der Kraft Helmholtzens lag in der geschlossenen Größe seines einzig auf Erkenntnis gerichteten Geistes. Helmholtz und Siemens sind uns entrissen worden; aber der Dritte aus ihrem Kreise, der Gelehrte, der die Pathologie der Zelle begründet und die ganze Heilkunde reformiert hat, wirkt in ungeschwächter Kraft noch unter uns; er verbindet die heutige Naturforschung mit der stolzen Epoche ihrer Grundlegung.

Blicken wir auf die Geisteswissenschaften: auch das Studium der Geschichte und der Sprachen blieb in diesem Zeitraume hinter dem der Naturwissenschaften nicht zurück. Welche Erinnerungen steigen in uns auf, wenn wir neben den ausgezeichneten Naturforschern — einem Dubois-Reymond, von Hofmann, Pringsheim und anderen — der Namen Haupt und Curtius, Droysen und Duncker, Müllenhoff und Scherer, Sybel und Treitschke und so vieler anderer gedenken, wenn wir Ranke nennen, ihn, dessen Schüler wir alle sind. Die neue Sprachforschung und Geschichtschreibung hat an dieser Akademie ihren Ursprung gewonnen, und hier ist sie zur Blüte gebracht. Noch genießen wir das Glück, in unseren Senioren die lebendigen Zeugen des Aufschwungs verehren zu dürfen. Was die „Römische Geschichte" und die „Geschichte der griechischen Philosophie" bedeuten, weiß mit uns die ganze gebildete Welt. Auch die Geschichts- und Sprachforschung haben in dem letzten halben Jahrhundert Umwandlungen erlebt, die an Bedeutung keiner früheren nachstehen. Auch sie haben den ihnen überlieferten Entwicklungsgedanken neu, d. h. exakt und konkret, anzuwenden gelernt, überall die elementaren Bedingungen aufgesucht, die Wechselwirkungen studiert und an der Fülle des Einzelnen die Lebensbewegung des Ganzen zu durchschauen begonnen.

Aber die Akademie hat sich niemals weniger als in

dem letzten halben Jahrhundert darauf beschränkt, den Mitteilungen ihrer Mitglieder zu lauschen. Den Großbetrieb der Wissenschaft, den das Zeitalter forderte, hat sie aufgenommen und im Laufe der letzten Jahrzehnte mehr als zwanzig umfassende Unternehmungen ins Werk gesetzt, welche die Kräfte des einzelnen Mannes übersteigen und Menschenalter zu ihrer Durchführung erheischen. Sie hat treue Arbeiter ermittelt und gesammelt; sie ist die Schutzstätte der jungen Talente geworden, und sie hat auch dort gesät, wo sie selbst nicht ernten wird. Diese Unternehmungen einzuleiten und im Gang zu erhalten, wäre der Akademie aber unmöglich gewesen, hätte ihr nicht die Gnade ihrer Königlichen Protektoren die Mittel gewährt und hätte sie nicht die Fürsorge der Königlichen Staatsregierung in reichstem Maße stets gefunden. Das heutige Fest bietet uns erwünschten Anlaß, vor dieser illustren Versammlung es dankbar auszusprechen, was die Wissenschaft in Preußen, was diese Akademie der Königlichen Unterrichtsverwaltung verdankt. Niemals hat sie uns im Stiche gelassen; unsere Unternehmungen hat sie wie ihre eigenen betrachtet, ihren Rat und ihre tatkräftige Hilfe ihnen zugewandt, und doch stets Freiheit walten lassen. Ihrer Fürsprache verdanken wir die neue Institution, unsere wissenschaftlichen Beamten. Sie hat damit den Grund zu einer noch umfassenderen Wirksamkeit der Akademie gelegt. Zu höchst aber richtet sich unser Dank an unseren allergnädigsten Protektor, König und Herrn. Unter Seinem Schutze arbeiten wir; Ihm ist auch die Wissenschaft vertraut; Seine Sorge waltet über uns. Königlich hat Er diese Akademie geehrt. Wir wollen uns solcher Ehre würdig erweisen, wie es dem Preußen geziemt: wir wollen unsere Pflicht tun. Gott schütze den König!

Die Wissenschaft ist nicht die einzige Aufgabe der Menschheit, sie ist auch nicht die höchste; aber die, denen sie befohlen ist, sollen sie von ganzem Herzen und mit

allen Kräften treiben. Wie verschieden sich auch die wissenschaftlichen Epochen gestalten — im Grunde bleibt die Aufgabe immer dieselbe: den Sinn für die Wahrheit rein und lebendig zu erhalten und diese Welt, die uns gegeben ist als ein Kosmos von Kräften, nachzuschaffen als einen Kosmos von Gedanken. Möge es unserer Akademie in ihrem dritten Jahrhundert beschieden sein, an diesem Werke der Menschheit mitzuarbeiten; mögen finstere Mächte ihr fern bleiben; möge das Licht, das im Anfang war, ihren Weg bestrahlen und das Wort, das im Anfang war, ihrem Geiste leuchten.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: I

THE PRESENT STATE OF RESEARCH IN EARLY CHURCH HISTORY

Vortrag

gehalten in der theologischen Konferenz zu Gießen im Sommer 1885 nnd in englischer Übersetzung (Joseph King) erschienen in der „Contemporary Review“ 1886 August S. 221—238.

If the present position of inquiry in the field of early Church History is to be understood, we must start with the science as it was thirty years ago. The Tübingen school, led by a great master, had examined with rare industry the Christian literature of the first two centuries, and believed that it had found a key which unlocked every problem. "Jewish Christianity," "Gentile Christianity"—these were the magic words which sufficed to explain the development of the Church up to the time of Irenæus. It was an immanent process, which, beginning with the appearance and preaching of Jesus Christ, branched into two opposite tendencies, the Petrine and the Pauline, and advanced through a cycle of antitheses and syntheses till it culminated in the Catholic Church. An echo of the assured conviction, that all problems are now solved, may be heard in the words uttered eleven years ago by a famous critic, that theology could now describe the rise of the ancient Catholic Church as clearly or distinctly as the growth of a plant. He who did not believe in the picture as Baur had painted it was almost sure to be written down as an "apologist," a man who attempted to hinder the progress of science. Many may still retain a lively recollection of those days, when in historical theology the words "Jewish Christianity," "Gentile Christianity," buzzed for ever about our ears, and beside them the philosophical notions of "Consciousness," "Image," "Idea," and "Reality." "It is the fate of the Idea in positing itself to posit itself in an infinitely manifold way"—so Schelling and Hegel had said, and so the ideas "posited themselves"

in primitive Christianity, though in a manner less manifold than monotonous, till they posited themselves to rest in Catholicism.

I am far from disparaging the historical importance which belongs to the Tübingen school. Everything has been said which need be said, and the highest praise has been accorded when, we confess that the main problem, the rise of Catholicism, was first rightly defined by this school as problem, that it was the first to attempt to draw with frank openness and tenacious energy a picture, which was possible, of the period in question, and that, following the only true method, it discovered at once the clearest and the surest point with which all inquiry must begin—Paul and Paulinism. But the possible picture which it sketched was not the real, and the key with which it attempted to solve all problems did not suffice even for the most simple. It is not my purpose to show how far the views of the Tübingen school with respect to the Apostolic age were just, and how far they are still valid. They have indeed been compelled to undergo very large modifications. But as regards the development of the Church in the second century, it may safely be said that the hypotheses of the Tübingen school have proved themselves everywhere inadequate, nay erroneous, and are to-day held only by a very few scholars. Indeed, the critic who eleven years ago used the simile of the plant, confesses to-day that "science grows daily more chary of assertions touching early Christianity, and grows more so in the very proportion that she becomes richer in historical points of view."

"Richer in historical points of view"—in this gain, above all, is the advance beyond the Tübingen school founded. This will at once appear if we simply indicate the chief matters through knowledge of which this advance has been made.

I. The Tübingen school saw in Judaism, so far as it had significance for the earliest history of Christianity, but few differences of shade; they fondly emphasized its rigid monotheism and strict legalism, attending, in addition, only to the philosophical Judaism of Philo. But now we know that Judaism in the age of Christ and his Apostles was a richly-composed and multiform picture; that it had many and very varied differences in its shades, which have become highly important for the history of the development of primitive Christianity. The Judaism of the dispersion, in distinction from the Palestinian, claims to-day our particular attention, and we know that it was in many ways both the prelude to Christianity and the bridge leading ower to it.

II. The Tübingen school identified the standpoint of the original Apostles with that of the rigidly legal and exclusive Jewish Christians. But now the great majority of critics are agreed on this point: to distinguish beside the Pauline two other standpoints—the Pharisaic Judæo-Christian, which was the more exclusive, and that of the "Pillar-Apostles," which was freer, and conceded in principle the gospel of Paul.

III. The Tübingen school identified Paulinism with Gentile Christianity. Now, however, we know—and this knowledge is of the highest importance—that Paulinism was a Judæo-Christian doctrine, really intelligible only to Jewish Christians, while the Gentile Christianity of the first and second centuries was an altogether original and independent view of the Gospel, which agreed with the Pauline theology only in holding to the universalism of the salvation brought by Christ.

IV. The Tübingen school resolved all the antagonisms which are found in the Church of the second century back into the one great antithesis between Jewish and Gentile Christianity. But to-day it is recognized that

Jewish Christianity was in the second century no more a factor in the development of the Church; that rather on the soil of Gentile Christianity quite new antitheses took form, and new questions, which had absolutely nothing to do with the problems at issue between Paul and the exclusive Jewish Christians, came to be discussed. The Tübingen school, in fact, did not acknowledge that a new element streamed into the Church after the controversies between Paul and the Judaizers; it meant from these controversies rather to explain all that followed. To-day, on the contrary, we have come to see that even in the first century there streamed in a potent new element, the Greek spirit, the spirit of the ancient world.

V. The Tübingen school had, properly speaking, an eye for the history of the development of the Church so far as it was registered in images, conceptions, and dogmatic statements. Everything led finally to these, even the forms of worship and of polity. But to-day we have more truly learned that the Christian religion was, above everything, a new life and a new form of human society. New life creates new opinions; not only do new opinions create new life. Much more attention is therefore now directed to the social life, the public worship, the morality and the discipline of the early Christians, than was ever the case with the Tübingen school.

VI. The first question of the Tübingen school, in criticizing the writings of the New Testament, was always "genuine or counterfeit?" The first question which we now put is, whether these canonical books have been transmitted to us pure and without additions?—i. e., whether they have not received, perhaps on their canonization, those superscriptions, author's name, &c., which we now read there? We know that the canonization of books, in and for itself, obscures their origin and true meaning; and we must therefore always ask, whether the obscuration has not been hel-

ped by other causes. Only after this question is answered may we propose the other, "Genuine or counterfeit?" Many books which critics used to regard as forgeries, are no forgeries, but are only documents which have come to us falsely labelled.

If these points of difference be considered, it will be found that they all result from the fact that we are "richer in historical points of view." But to grow richer is to grow more cautious. So long as only a simple and meagre theory was employed, it was deemed permissible to cut out and ascribe to a later period all that could not be comprehended under the theory. But to have perceived the vast variety of the contemporaneous phenomena, is to have been taught caution. The immediate result of this was to restore with tolerable unanimity to the first century a series of writings for which before no place could be found there. Thus most critics now regard as genuine the Epistle to the Philippians and the two Epistles to the Thessalonians.

But why have we become so much "richer in historical points of view?" Three main causes may be specified. First, the emancipation of the science of history from the thraldom of the philosophical systems. After the complete death of ideas which characterized Rationalism, the age of Romanticism and Philosophy was indeed a wholesome reaction; but it was still only a reaction, and as such it brought with it new limitations, which have been gradually overcome. We have become more realistic, and a historical temper has been formed. We have become more elastic, and have acquired the power to transplant ourselves into other times. Great historians—men like Ranke—have taught us this. The second cause has been the union of ecclesiastical history with general history, the recognition that only by accurate knowledge of the soil on which the Church has grown can this growth be rightly understood. Every period and every people has only one history: the

history of religion and of the Church is only a section of this one history, and only from the standpoint of the whole can the section be understood. Here let me mention a Church historian whose very great merits have not yet been sufficiently recognized—I mean Richard Rothe. It was Rothe, who in his lectures on Church History, showed that the rise and development of the ancient Catholic Church remains unintelligible unless studied throughout in relation to the ancient world; for he says: "The ancient world built up the Catholic Church on the foundation of the Gospel, but in doing so it built itself bankrupt." What a store of historical knowledge is packed into that sentence! Only if it be carefully applied in all the branches of early Church history, will this history be really understood. Along with Rothe le mention another great scholar, whose "Vie de Jésus" has made his name no sweet sound—Renan. But let us not judge the six later volumes of his "Histoire des Origines du Christianisme" by his "Vie de Jésus." They contain quite as much solid research as broad and comprehensive views of history. When we compare this work with Baur's "Church History of the First Three Centuries," or with the first volume of Neander's "Church History," we are astonished at the progress which history has made by taking the living as alive, and by studying the soil upon which the tree of the Catholic Church grew. Beside Rothe and Renan stands a band of scholars who have, by bringing their chosen questions in ancient ecclesiastical into connection with universal history, promoted in a remarkable way special branches of inquiry. I may name Von Engelhardt, Hatch, Heinrici, Overbeck, and De Rossi.

The third cause is the new discoveries which have enriched historical knowledge. We can say with gladness: in the region of ancient Church history we live once more in an age of discovery. That these discoveries have come to us more by accident than by well-directed search, awakens

the hope that systematic research may have still happier results. When it has been possible to discover, only a few years ago, not perchance in Turkey or Africa, but in Italy, a hitherto unknown beautiful codex of the Gospels, the Purpureus, dating from the sixth century; when Dr. von Gebhardt alone has within three years been able to find in Germany, France, and Italy, more than a dozen manuscripts, previously unknown, of Hermas, we may surely expect to be enriched by still undreamed-of treasures. The harvest truly is great, but the labourers are few. Alas! it were not hard to reckon the number of theologians able to seek after literary treasures, and appraise treasures already discovered. Here is a splendid opening for service!

The discoveries made in recent years in the field of Early Church History may be divided into four groups.

I. First, in the case of several very important works, which have hitherto reached us in partly corrupt and partly defective forms, we have obtained new and better manuscripts. This applies not only to the New Testament, and there notably to the discovery of the Sinaitic MS., but also to patristic literature. We read to-day the Epistle of Barnabas, the Pastor of Hermas, and other important documents, in far better manuscripts than existed thirty years ago. Our knowledge has thus become more certain, and often the new manuscripts have solved hard problems which owed their very existence to the old defective texts. Only the other day news came of a remarkable discovery—the fragment of a Gospel written on a piece of papyrus not larger than the half of an ordinary visiting card. It was found in a bundle of more than a thousand very old papyri, brought from the Fayoum in Egypt, and now at Vienna. I cannot but agree with the editor, the Catholic scholar, Dr. Bickell, that in all probability we have here the fragment of a Gospel which has contained a more original text than even our Matthew and Mark.

II. Secondly, from critical examination of their sources, original works, which had been lost, have been recovered from the books into which they had been elaborated. These are real discoveries. Thus from the many late works against Gnosticism, the older and more important, which had perished, have with no little certainty been approximately restored. Thus Krawutzky, some years before the "Teaching of the Twelve Apostles" had been discovered, reconstructed the first half of it from the seventh book of the Apostolic Constitutions, the so-called Apostolic Church Order, and the conclusion of the Epistle of Barnabas. Again, from a work belonging to the fifth century, hitherto judged insignificant, and accordingly overlooked, there has been recovered a fragment of the time of Hadrian—a dialogue between a Jew and a Christian.

III. The third group of discoveries is described by the inscriptions found in the catacombs at Rome. Thanks to the untiring labour and genius of De Rossi, new Christian inscriptions are ever coming to light from the debris of ancient Rome; hitherto unknown catacombs are being discovered, and the already known are being more thoroughly explored. What these discoveries teach is certainly nothing (in the strict sense of the word) new, while accurate dating is almost impossible. But as the relics of departed friends are more dear to us than any mere notice of them, and as from the lines of the original manuscript the spirit of the writer rises more distinctly before us than from the varied figures of the printed copy, so these old stones, inscriptions, and paintings have for us a quite unique worth. While, for example, we may know well enough that to the ancient Christian the sure hope of resurrection was the most treasured good, yet this knowledge grows strangely vivid when we enter those subterranean cemeteries of the ancient saints, and with our own eyes see how here everything breathes peace and joy, and how the certain hope

of a glorious awakening rules over all. And, besides, many a detail emerges which enriches or confirms our historical knowledge; thus the uncovering of the vault of the old Roman bishops has proved highly important, and the discovery of the catacomb of Domitilla has shown that at the end of the first century there were not only Christians among the servants of the Emperor in the Palatine Palace—of such Paul had already spoken—but that Christianity had actually penetrated into the imperial family of the Flavii.

IV. But even the third group of discoveries is thrown into the background by the fourth and last group which I have to mention—viz., the discovery of entirely new, hitherto unknown, primitive Christian writings. Leaving on one side the less important of these, like the new Acts of the Martyrs of the second century—which, however, are not to be despised—I would specify four great discoveries of recent years:—1. The complete Epistles of Clement; 2. A large fragment of the lost "Apology" of Aristides; 3. The Diatessaron of Tatian; 4. "The Teaching of the Twelve Apostles."

* * *

[In dem Vortrage wurden diese vier neuen Funde näher charakterisiert; ich lasse hier diesen Abschnitt fort, vgl. Band I, S. 313 ff. dieses Werks.]

* * *

After this survey of the discoveries of the last few years let us return to the point from which we started. I quoted above a sentence of Rothe, to which we may again refer: "The ancient world built up the Catholic Church on the foundation of the Gospel, but in doing so it built itself bankrupt." This sentence, whose bearings Rothe himself had not fully perceived, is in fact the egg

of Columbus. For long had it been customary to remark upon the great distance which divided the Apostolic literature from Jewish Christianity on the one hand, and on the other from post-Apostolic writings, no matter how different these were in relation to each other. Heinrich Thiersch has consequently supposed that at the end of the first century the Church, after a sort, fell, like our first parents. The Tübingen school sought so to explain the difference between the Apostolic and post-Apostolic literatures as to see in the latter the product of a compromise. It spoke of a modified Jewish Christianity and of a modified Paulinism; from these modifications, and from the consequent softening of the sharpness of the early antitheses, it believed that it was able to explain the varied riches of the later formations, as concerned not only doctrine, but also the constitution, discipline, and cultus of the Church. Where, for example, it found in the Apostolic Fathers and apologists an ethical mode of thought—Christianity conceived as the new law—it assumed the working of Jewish Christianity, which had given up merely circumcision and the ceremonial law; where it detected the formation of a fixed order of worship—elders, priests, and so forth—there it thought could not but be seen the continued influence of the synagogue shaping the growth of the early Catholic Church; conversely, where it found the universalism of the Gospel impressed on these Fathers, but without the Pauline basis of justification by grace only, there it believed that a modified, and as it were bisected Paulinism, must be recognized. Nay, more, in movements as late as the Montanistic it tried to see the operation of Jewish Christianity, and, conversely, in Gnosticism, a perverted form of Paulinism. But this conception could be upheld only by doing violence to the facts, and reading into them a foreign meaning. About thirty years ago a reaction set in, led by the work of Albrecht Ritschl, "Die

Entstehung der altkatholischen Kirche". In this work there are four determinative principles, which have since been clearly formulated, and have found acceptance, if not with all, yet with the majority of independent critics. These principles are as follows:—

1. The divergence of the Christianity of the sub-Apostolic from the Christianity of the Apostolic age, is to be explained by the fact that the Gentile Christians either did not know or did not understand the Old Testament principles which the Jewish Christians possessed.

2. The Gentile Christians brought into Christianity the religious interests, hopes, and aspirations, which animated them, and could accept at first only some of the fundamental ideas of that Gospel which rested on the Old Testament—those, viz., which they had to receive necessarily before all others—the belief in one God, the duty of holy living, the redemption from death through Jesus Christ the Son of God, the Judgment, and the Resurrection.

3. Where, then, we find among the Gentile Christians any peculiarities in doctrine, cultus, constitution, &c.—and such peculiarities occur from the very first—we must not, in order to their explanation, there draw in the Pauline theology, still less that of the strict Jewish Christianity, but are to consider as factors—(a) certain fundamental thoughts in the Gospel, (b) the letter of the certainly not understood Old Testament, which the Gentile Christians treasured as a collection of divine oracles, and (c) the state and constitution of the Græco-Roman world at the time of the first preaching of the Gospel.

4. The resultant, the Catholicism which has in the third century become fully formed, is therefore not to be understood either through Paulinism or through Jewish Christianity, or apprehended as a compromise between the two; but the Catholic Church is rather that form of Chri-

stianity in which every element of the ancient world has been successively assimilated, which Christianity could in any way take up into itself without utterly losing itself in the world.

If these principles are accepted, it follows that the problems which Church history proposes for inquiry are changed at one stroke; for it now becomes no longer possible, in the manner of the old historical schools, to limit ourselves to the written sources of the Christian religion. The historian must rather make his horizon wider, and get a view of the general history of the civilisation, morals, and political organisation of his period. He must study the earliest sub-Apostolic writings with a view to seeing whether already, in their deviations from the oldest Palestinian tradition of the Gospels, traces of that spirit of the ancient world, which we call Catholicism, are not to be found. It is remarkable that the earliest Protestant Church historians, Flacius and Gottfried Arnold, had a forecast of how the question really stood: they both, for example, called attention to the fact that the peculiar Christianity of Justin Martyr, in his deviation from Paul and Judæo-Christianity, is to be understood from his heathen antecedents; and both saw in the constitution which the Catholic Church elaborated for herself the effective action of the constitution of the Roman State; yet their conclusions on those two points, because still unverified, remained without any effect. The task set in this field for our modern historical science is to apply these principles to the four great problems of pre-Nicene Church history—that is, to the problems which relate to its literature, cultus, constitution, and doctrine. As concerns all these problems, it may be shown that the Catholic process of formation was nothing else than a building up of the ancient world on the ground of the Gospel, and that in the heathen world old forms and thoughts died, just as they had been assimilated by Christianity.

It is of course impossible in the space of an article to bring forward all the evidences in proof of this position; inquiry on this method has only just begun, yet good work has already been accomplished—as regards the history of the literature, by Overbeck; of the cultus, by Rothe and Theodosius Harnack; of the constitution of the Church, by Rothe, Renan, and Hatch; of its doctrine, by M. von Engelhardt. But with reference to one problem, the history of the literature, a few remarks may be allowed. The history of Christian literature has been hitherto very unfruitfully treated, because it has been handled generally from the entirely inadequate point of view of the history of doctrine. There is perhaps no literature in the world which is still so little scientifically investigated as the patristic; and yet what high significance it has! It became, when it stepped into the place of the ancient heathen literature, like the maternal bosom for all the literatures of the Latin and Germanic peoples. But into the place of the ancient heathen literature it stepped only after it had appropriated all its forms and a portion of its spirit. Christian literature begins in the first century with quite peculiar forms, alien alike to the Greek and Roman; in particular it begins with the forms of the Apocalypse and the Gospel. But as early as the fourth century it has made use of all the literary forms known to the ancient world—the scientific treatise, the dialogue, the commentary, the philosophical system, the elegant oration, the panegyric, the historical essay, the chronicle, the romance, the novel, the hymn, the ode, the didactic poem, &c. &c. Here, then, is the great question for the history of early Christian literature. How, in what order, and under what conditions did Christianity make itself the master of the old classical literary forms? In answering this question historical science has to show that Christianity at first stood in a relation of very deep distrust to these forms, that the so-called

Gnosticism did indeed in the conflict for the Gospel lay hold upon them, but that the Church still declined this prize. There is further to be shown how the Church, gradually indeed and cautiously, turned to the literature which was alien to her, and passed from her own earliest forms (the Gospel, Apocalypse, the prophetic oracle) to the forms of profane literature. The most important precaution taken by the Church was the formation of the Canon of the New Testament, which places before us a selection of the primitive Christian literature. After the Canon had been formed, and raised as a sacred collection above all other writings, the Church could well concede entrance to the profane literature, so far as it did not contradict the Canon. The profane or classical Church style began with the Apologies; to them succeeded one style after another; and finally in the catechetical school of Alexandria almost all the forms of ancient literature were cultivated. The patristic literature is nothing else than the continuation of the ancient classical literature, but under the control of the two Testaments. The ancient heathen literature died out in the fourth and fifth centuries, so that at length nothing remained but the Catholic. But this, which had taken into itself every element in the ancient still retaining any vitality, had now fused into innermost union within itself the Gospel and the spirit of Greek and Roman antiquity. Whatever the German people has received of spiritual good, the inheritance of antiquity and the inheritance of Christianity, they have received through the patristic literature. It appears at the first glance barren and without spirit; but when we think that it possessed spirit enough to found the mediæval literatures of all European peoples, we shall see that it must be due to our defective study and understanding if we find no spirit in it. Can there be a more important or interesting historical undertaking than to describe the development of Catholic litera-

ture, and to show how it gradually made all the forms of classical literature its own how it thereby became rich and attractive, and how it has, like some creeping plant, so exhausted the heathen literature that the mighty tree it fed on could only die.

Precisely the same holds good of the cultus, the doctrine, and the organisation of the Christian Church. Christianity has throughout sucked the marrow of the ancient world, and assimilated it; even dogma is nothing but the Christian faith nourished on ancient philosophy, and the whole of Catholicism is nothing else than the Christianity which has devoured the possessions of the Græco-Roman world. What an insight do we thus get into Catholicism! Whatever in the old world was still capable of life, noble and good, Christianity appropriated —of course with much that was bad and untrue—and placed all under the protection of the Gospel. Out of this material she created for herself a body: thus did she preserve and save for the future whatever was worth saving from the culture and the ideas of the old world. To the young German peoples the Church came not only as the Society of the Preacher of Galilee, but also as the great impressive secular power which alone held sway over all the forces of civilisation, literature, and law. It is indeed nothing else than the universal Roman Empire itself, but in the most wonderful and beneficent metamorphosis, built upon the Gospel as a kingdom of Jesus Christ: "Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat." The fittest and most suggestive criticism we can to-day pass on Catholicism is to conceive it as Christianity in the garb of the ancient world, covered with a mediæval overcoat: the Pope is the Roman Emperor, the archbishops and bishops are the old pro-consuls, the monks and priests are the Roman soldiery, the Mass is the old Græco-Roman mystery cultus, the system of doctrine is the Greek philosophy; and so on.

The strength and greatness of the Gospel has consisted in this, that it could ever attract to itself and preserve everything worthy of life which the ages possessed. Just through this power of assimilation and expansion the Gospel has established its right to be the universal religion, and has proved itself the most conservative of forces upon the face of the earth, because securing endurance to everything worthy to endure.

But surely this great enrichment could not take place without the more definite ideas in the Gospel becoming diminished and changed. A pure embodiment of the Gospel was, under such conditions, not possible. What is the Reformation but the work of God which was to set the Church free again from that bondage which had bound it to the ancient world 1400 years? When Luther did away with the Mass, and restored the service of God in spirit and in truth; when he overthrew the whole Roman building of the system of the Church; when he wished, in opposition to the scholastic theology, to establish the Christian society again on the pure word of God—all may be expressed in the single formula, the Reformation is the return to the pure Gospel. Only what is sacred shall be held sacred: the traditions of men, though they be most fair and most worthy, must be taken for what they are—viz., the ordinances of man.

But in recognizing all this let us not, as many polemical Protestants have done, condemn the old Catholicism and the whole development of the Church up to the Reformation. Everything has its time, and every step in the history of the Church was needed. If it was possible in Christ's own sense to follow Him within the pale of Judaism and its law, without anything being annulled, it was quite as certainly possible in this sense to live according to the Gospel within that ancient Catholic Church. It was God's providence that so guided the development

of the Roman Empire that it resulted in that wonderful covenant between Christianity and the ancient world which endured nearly 1500 years. When it had done its work, when the time was accomplished, the covenant was dissolved, and it could be dissolved because the Church in her New Testament possessed Scriptures which have nothing to do with that covenant, because they are older than it. There lies the abiding value of the New Testament.

I have attempted to show the various points of view from which, in the field of early Church history, work may now be done. We now know what we want and what we ought to do. But I am far from thinking that we have accomplished much. No one can feel more than myself how much we still need to do—that we stand only at the beginning of the day, and labourers are few. But the greater the part the Church takes in the work, the more rapidly will it advance. Borne up and supported by the living interest of the brethren, protected and preserved from the mistrust and malevolence that walketh in darkness, our wings shall wax strong for flight.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: II

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ENTSTEHUNG DES NEUEN TESTAMENTS

Resumé eines auf dem internationalen historischen Kongreß zu Rom am 6. April 1903 gehaltenen Vortrags. Deutsch und italienisch erschienen in den „Studi religiosi, Revista critica e storica“ 1903 Maggio-Giugno si 227—240.

Die Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments ist im letzten Jahrhundert mit erstaunlichem Fleiß und ausgezeichnetem Erfolg untersucht worden; aber es sind einige Fragen übrig geblieben, und zwar sehr wichtige. Sie sind übrig geblieben, weil das, woran man sich gewöhnt hat, als das selbstverständliche erscheint, und daher die Untersuchung nicht herausfordert. Drei solche Fragen will ich hier aufwerfen, um sie dem Nachdenken zu empfehlen, und ich will versuchen, ihrer Lösung näher zu kommen.

* * *

I. Warum haben wir im Neuen Testament vier Evangelien und nicht eines?

Die Antwort: „Es ist ein unerklärlicher Zufall," genügt nicht; denn der Gottesdienst, die Katechese usw. verlangten ein Evangelium. So war es in der ältesten Zeit — die Judenchristen hatten ein Evangelium (das Hebräerevangelium), ebenso die Marcioniten, die Ägypter etc., — und so ist es auch in der mittleren und neueren Zeit; denn man macht für den Unterricht und die evangelische Überlieferung aus den vier Evangelien noch jetzt künstlich ein einziges.

Auch die Antwort ist ungenügend, man habe die vier Evangelien zusammengestellt, um verschiedenen theologischen Standpunkten gerecht zu werden und sie zu vermitteln; denn die drei ersten Evangelien sind in bezug

auf ihren theologischen Standpunkt nur wenig verschieden. Aber auch das vierte Evangelium kann jener alten Zeit nicht so verschieden erschienen sein, wie uns. Man bemerkte wohl einen Unterschied der Stufe — eine kleine Partei hat auch sachliche bedeutende Unterschiede erkannt, — aber nicht dogmatische Verschiedenheiten.

Sind aber die beiden versuchten Antworten ungenügend, so bleibt nur noch eine übrig, nämlich daß die vier Evangelien zusammengestellt wurden, um sie in eines zu verarbeiten, daß aber dann rasch Verhältnisse eintraten, welche eine solche einheitliche Verarbeitung unratsam machten und hemmten.

Beweise:

1. Daß ein einheitliches Evangelium zu besitzen, stets das letzte Ziel sein mußte, liegt in der Natur der Sache (s. o.).

2. Unser 1. und 3. Evangelium setzen sicher, unser 2. und 4. Evangelium setzen höchst wahrscheinlich bereits kürzere Evangelien voraus, aus denen sie zusammengearbeitet worden sind. Sie sind selbst schon Evangelienharmonien.

3. Dieser Prozeß, aus mehreren Evangelien eines zu machen, hat sich auch fortgesetzt, als unsere Evangelien bereits nebeneinander standen. Justin hat um das Jahr 150 wahrscheinlich eine Harmonie aus mehreren Evangelien benützt, unter denen sich unsere befanden, und von Tatian wissen wir gewiß, daß er aus unseren 4 Evangelien eine Harmonie, ein „Diatessaron", verfertigt hat. Dieses Diatessaron ist bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts das Evangelium der syrischen Kirche und ihrer Tochterkirchen gewesen.

4. Den hemmenden Faktor, der es verhinderte, daß sich das Diatessaron oder ein ähnliches Buch in den Kirchen durchsetzte, können wir sicher angeben, — es ist der Gnostizismus. Er nötigte die Kirchen, ihre Urkunden

nicht weiter mehr zu verändern, um möglichst authentische Urkunden zu bewahren. Diese Rücksicht wurde stärker als das praktische Bedürfnis, ein einheitliches Evangelium zu besitzen, und hemmte so den Prozeß, aus den vier Evangelien eines zu machen. Indem diese Absicht durchkreuzt wurde, blieb die Kirche in bezug auf das praktische Bedürfnis in einer unvollkommenen und schwierigen Situation stecken, — sie mußte fortan das Evangelium aus 4 Büchern lesen —, aber die Hemmung gewährte der Folgezeit den großen Vorteil, daß sie das Evangelium in einer relativ ursprünglicheren Gestalt erhielt und dauernd bewahrte. Unsere Kenntnis von Jesus Christus und seinem Evangelium wäre eine sehr viel unsicherere geworden, wenn wir statt der 4 Evangelien ein Diatessaron erhalten hätten. Dem Gnostizismus gegenüber wurde der Buchstabe der 4 Evangelien geheiligt und damit bewahrt.

NB. Warum um das Jahr 120—130 (um diese Zeit handelt es sich) grade diese 4 Evangelien, und nicht 3 oder 5 oder andere in Kleinasien zusammengestellt worden sind, um sie einheitlich zu bearbeiten, das entzieht sich unsrer Kenntnis ganz. Im besten Fall kann man darüber einige Vermutungen aufstellen. Daß aber in Kleinasien die Zusammenstellung erfolgt ist, läßt sich sehr wahrscheinlich machen.

* * *

II. Wie konnten apostolische Briefe, namentlich Paulusbriefe, mit gleicher Würde und gleichem Ansehen neben die Evangelien gestellt werden?

Diese Tatsache, die wir im Neuen Testamente vollzogen sehen, ist vielleicht das Paradoxeste, was die Sammlung bietet: Briefe, zum Teil ganz individuellen Inhalts, stehen mit gleichem Ansehen neben dem Herrnwort!! Wie ist die Tatsache zu erklären? Aus der inneren Geschichte der großen Kirche ist sie unerklärbar. Die Antwort, der Apo-

stolos sei den Evangelien beigegeben worden, wie die Propheten den Büchern Mosis, erklärt den Ursprung der Zusammenstellung nicht; denn diese Vergleichung ist erst gemacht worden, nachdem Evangelien und Briefe bereits zusammengestellt waren. Nur das Eine läßt sich sagen — und das ist nicht unwichtig —: Briefe von Aposteln (aber auch von anderen Geisteträgern) sind frühe gesammelt und in den Gemeindegottesdiensten verlesen worden, nicht nur einmal, sondern wiederholt und regelmäßig. Dadurch kamen sie örtlich und auch der Bedeutung nach in die Nähe der Evangelien. Aber daß sie ihnen gleichgestellt und kanonisch wurden, ist damit doch nicht erklärt.

Der Ursprung der Verbindung ist dort zu suchen, wo Paulus ein ähnliches Ansehen genoß und genießen mußte, wie Jesus Christus selbst, also bei den Gnostikern und vor allem bei den Marcioniten. Ihnen war Paulus der authentische Interpret Christi und zugleich der Reformator gegenüber einer „judaistischen" Fassung des Christentums, welche Marcion sogar den Uraposteln vorwarf. Bei Marcion finden wir auch wirklich zuerst, daß er das Evangelium und Paulus-Briefe verbunden und diesen dasselbe Ansehen gegeben hat wie jenem. Für mehrere gnostische Vereine dürfen wir vermuten, daß sie dasselbe getan haben. Auch ihnen war Paulus der Interpret Christi und der Reformator.

Aber wie? sollen wir annehmen, daß die große Kirche dem Marcion und den Gnostikern, ihren Todfeinden, gefolgt ist, und ihre Ansicht und Ordnung nachgeahmt hat? Gewiß nicht! Die Sache machte sich vielmehr ganz von selbst. Die große Kirche konnte den Paulus nicht niedriger schätzen als es Marcion und die Gnostiker taten; damit hätte sie ihn denselben ausgeliefert. Allmählich, aber sicher mußten die paulinischen Briefe dieselbe Schätzung in der großen Kirche gewinnen wie in den häretischen. Ohne merklich zu werden, konnte sich diese Wandlung vollziehen; denn die Paulus-Briefe wurden ja (s. oben) in dem Gottes-

dienst der großen Kirche gelesen. Natürlich suchte diese aber Briefe urapostolischer Männer den Paulus-Briefen hinzuzufügen.

Ein schönes äußeres Zeugnis des Prozesses, der sich zwischen 160 und 190 vollzogen haben muß, besitzen wir noch in den Akten der Märtyrer von Scili, die aus dem Jahre 181 stammen. Auf die Frage des Prokonsuls: „Quae sunt res in capsa vestra," antwortet Speratus: „Libri et epistulae Pauli viri iusti." Die „Bücher" sind das Alte Testament und die Evangelien. Die Paulus-Briefe werden bereits neben ihnen genannt, aber doch noch von ihnen unterschieden. So hätte man um das Jahr 160 noch nicht, und um das Jahr 200 nicht mehr gesprochen.

* * *

III. Wie ist es gekommen, daß die Kirchen ein einheitliches Neues Testament erhalten haben?

Bei Beantwortung dieser Frage muß man eine Unterscheidung machen. Daß die Sammlung von 27 Schriften, wie wir sie jetzt besitzen, zuerst in Ägypten (Alexandrien) zustande gekommen ist, und sich im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts — besonders durch die Autorität des Athanasius — in den anderen orientalischen Kirchen und im Abendland durchgesetzt hat, steht fest. Aber schon vor dieser Zeit, nämlich in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, hatten fast alle Kirchen einen gemeinsamen Grundstock des Neuen Testaments, nämlich eine Sammlung von 20 bez. 22 Schriften (es fehlten II. und III. Joh., II. Petrus, Jakobus, Hebräerbrief, bez. auch Apokalypse und Judas). Wie ist dieser Grundstock entstanden? Er weist eine ganz bestimmte Struktur auf, nämlich in der Mitte stehen die Apostelgeschichte und, mit ihr verbunden, Schriften der Urapostel; den rechten Flügel bilden die Evangelien und den linken die Paulus-Briefe.

Fragt man, wo dieses Neue Testament entstanden ist, so scheiden die syrische, die alexandrinische, die gallische und die nordafrikanische Kirche aus; denn es ist nachweisbar, daß sie diese Sammlung später erhalten haben, bez. von anderen Kirchen abhängig waren. Es bleiben nur die kleinasiatische und die römische Kirche übrig. Die Sammlung, wie sie nicht ein formloses Aggregat darstellt, sondern einen deutlichen Plan zeigt, kann nicht zufällig und an mehreren Orten zugleich entstanden sein, sondern muß einen bestimmten Ursprung haben. Dann aber ist es höchst wahrscheinlich, daß sie in Rom entstanden ist (vielleicht unter Teilnahme kleinasiatischer Bischöfe).

In Rom nämlich sind: 1. nachweisbar die beiden anderen apostolisch-katholischen Maßstäbe um dieselbe Zeit entstanden, die apostolisch-katholische Glaubensregel und die Auffassung vom apostolischen Amte der Bischöfe. Mit diesen beiden Maßstäben ist die apostolisch-katholische Schriftensammlung aufs nächste verwandt.

2. In Rom ist zuerst die Sammlung von 22 Schriften sicher nachweisbar. Es entspricht aber auch dem Charakter der römischen Kirche, solche formale Ordnungen und Gesetze aufzustellen; denn das Charisma dieser Kirche ist stets — und auch im Altertum — nicht die Theologie gewesen, sondern die Ordnung und das Gesetz. Im Kampf gegen den Gnostizismus hat Rom die Grenzen und Ordnungen des Christlichen festgestellt, und von Rom aus sind diese Maßstäbe in den Jahren 190—250 auch zu den anderen Kirchen gekommen und von ihnen adoptiert worden.

* * *

Dies sind die drei Fragen, welche ich vorlegen und dem Nachdenken übergeben wollte. Die Lösungen, welche ich versucht habe, halte ich nicht für wissenschaftlich bewiesen, aber für sehr wahrscheinlich. Nicht erwähnt habe

ich die wichtigste Frage, wie es überhaupt zu einem Neuen Testamente gekommen ist? Bedenkt man, daß weder Christus noch die Apostel etwas Ähnliches angeordnet haben (— wie anders steht es im Islam! man denke an den Koran! —), und daß die Kirche ja bereits eine umfangreiche „littera scripta“ in dem Alten Testamente besaß, so erscheint die Schöpfung des Neuen Testaments als ein großes Problem, zugleich aber auch als eine große Tat der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche. Ohne Beziehung freilich auf den Gegensatz, die häretischen Bewegungen, wird man die Entstehung des Neuen Testaments nicht erklären können.

AUFSÄTZE: III

WAS WIR VON DER RÖMISCHEN KIRCHE LERNEN UND NICHT LERNEN SOLLEN.

Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der im Januar 1891 im Bunde evangelischer Studierender zu Berlin ohne schriftliche Unterlage gehalten worden ist. Den Wünschen, ihn nachträglich niederzuschreiben, glaubte ich entsprechen zu sollen und ließ den Vortrag in der „Christlichen Welt“ 1891 Nr. 18 (30. April) erscheinen.

Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen: vielleicht wird die erste Hälfte der Frage nicht wenige befremden. Sie werden sagen: Von der römischen Kirche haben wir nichts zu lernen. Allein bei näherem Nachdenken wird wohl jeder gestehen müssen, daß es mit der bloßen Abwehr nicht getan ist. Sollen wir doch auch vom Feinde lernen, und die römische Kirche ist nicht in jeder Hinsicht unser Feind. Was ist die römische Kirche?

Allem zuvor — sie ist nicht nur religiöse Gemeinschaft, sondern ein Staat, und zwar die Fortsetzung des alten römischen Weltreiches, ja dieses Reich selbst mit demselben politisch-juristisch-religiösen Geiste. Ich spreche hier nicht im Sinne einer Vergleichung, sondern ich bitte, mich ganz wörtlich zu verstehen. Das weströmische Reich lebt in der Form der römischen Kirche wirklich unter uns fort mit seinem Despotismus, mit seinen Heiligtümern — voran die ewige Roma selbst —, mit seinen Rechtsgrundlagen und seiner vorwiegend juristischen Auffassung der irdischen und himmlischen Dinge. Man mag auf die Verfassung, die Disziplin, den Kultus bis auf die Priestergewänder blicken: überall sieht man sich an das alte Reich erinnert, an die vierte Danielische Weltmonarchie, und sehr vieles im Wesen und Leben dieser Kirche wird einem überhaupt nur klar, wenn man bei der geschichtlichen Beurteilung nicht von Jesus und den Aposteln ausgeht, sondern von den Cäsaren, nicht von Galiläa, sondern von Rom, nicht von der Bibel, sondern von dem kaiserlichen Recht.

Einst hat Alphanus von Salerno den großen Hildebrand also angeredet:

Nimm des ersten Apostels Schwert,
Petri glühendes Schwert, zur Hand!
Brich die Macht und den Ungestüm
Der Barbaren: das alte Joch
Laß sie tragen für immerdar!

Sieh, wie groß die Gewalt des Banns:
Was mit Strömen von Kriegerblut
Einstmals Marius Heidenmut
Und des Julius Kraft erreicht,
Wirkst du jetzt durch ein leises Wort.

Rom, von neuem durch dich erhöht,
Bringt dir schuldigen Dank; es bot
Nicht den Siegen des Scipio,
Keiner Tat der Quiriten je
Wohlverdienteren Kranz als dir.

Überzeugter und kraftvoller kann man den Gedanken, die römische Kirche sei das alte Rom, der Papst der Cäsar, die Germanen noch immer die zu unterjochenden Barbaren, nicht ausdrücken, als es dieser italienische Erzbischof getan hat! Nur die Sprache hat gewechselt, nicht der Geist.

Die römische Kirche ist zweitens eine Schule und eine Versicherungsanstalt — eine Schule für die ewig Unmündigen, weil sie es bequem finden, in religiösen Dingen unmündig zu bleiben, eine Versicherungsanstalt für die, welche die Güter des Evangeliums wünschen, ohne ergriffen zu sein von der innern Macht des Evangeliums. Keine Kirche vermag sich wider solche sicher zu stellen, aber nur die römische Kirche versichert sie.

Die römische Kirche hat aber endlich auch das Evangelium noch immer in ihrer Mitte. Es hat in ihr zu allen Zeiten gute und große Christen gegeben, und ich zweifle nicht, daß es noch heute in ihr solche gibt. Sie wissen sich zugleich als treue Söhne ihrer Kirche, und wir haben kein Recht, das in Frage zu stellen oder sie der Selbst-

täuschung anzuklagen. Ein jeder wird ungerecht gegen die römische Kirche, der diese Tatsache nicht würdigt. Das Geheimnis dieser Kirche ist, daß sie Weltstaat, Schule, sakramentale Versicherungsanstalt und Gemeinschaft des Glaubens zugleich ist. Wer bezweifelt, daß dies möglich ist, soll sich aus der Geschichte belehren, daß es wirklich ist.

Was können wir von dieser Kirche für unsre eigne Kirche, für den Protestantismus, lernen?

Nun erstlich — Geduld. Was die vollkommene und einheitliche Ausgestaltung des Katholizismus betrifft, so hätte ein Kirchenhistoriker des fünfzehnten Jahrhunderts die Frage nach dem Wesen dieser Kirche nur mit großer Schwierigkeit oder vielmehr gar nicht beantworten können, so verschiedene Strömungen, Lehren und Ziele waren damals in ihr vorhanden. Wenn er sich mit seiner Beurteilung nach Gerson oder nach Hus oder nach Thomas von Kempen oder nach Papst Pius II. oder nach Savonarola oder nach Picus von Mirandola gerichtet hätte, so hätte er jedesmal ein andres Bild bekommen. So vielgestaltig wie die katholische Kirche im fünfzehnten Jahrhundert war, so vielgestaltig ist heute der Protestantismus, der erst dreiundeinhalb Jahrhunderte besteht. Wir können daraus lernen, daß Konfessionen sich sehr langsam entwickeln und erst allmählich ihr wahres Wesen zu eindeutigem, klarem Ausdruck bringen. Der römische Katholizismus hat mehr als 1500 Jahre gebraucht. An diesem Maßstabe gemessen, dürfen wir vielleicht sagen, daß der Protestantismus sich noch in der Zeit der Kinderkrankheiten befindet, und müssen Mut in Geduld fassen.

Zweitens können wir aus der Geschichte der katholischen Kirche lernen, daß selbst in dieser Kirche, die so ganz auf die Verfassung gestellt ist, niemals die Verfassungsreformen, sondern stets die lebendigen frommen Personen einen Aufschwung bewirkt und einen Fortschritt herbeigeführt haben. Die großen Mönche haben neue

Stufen in der Entwicklung der Kirche herbeigeführt, nicht die großen Politiker, oder vielmehr die Politiker nur, weil sie auf den Schultern der Mönche standen. Hier können wir lernen, daß es mit Verfassungsveränderungen in der Kirche nicht getan ist, mag man nun stärker binden oder entschlossener lösen. Es kommt überall nur auf die Personen an, die sich von der Welt befreit und in Gott ihre Stärke gefunden haben. Ein Franziskus ist mächtiger gewesen als viele Kirchenfürsten. Der Ruf: Mehr Freiheit für die Kirche! ist letztlich ebenso gleichgültig wie der andre: Man muß der Kirche einen Zaum anlegen. Wenn ein wirkliches Leben fehlt, wird die Freiheit nichts nützen, und wenn es vorhanden ist, wird der Zaum nicht schaden.

Ein Drittes, was wir von der römischen Kirche lernen können, ist der Gedanke der Katholizität, der Zug nach einer allgemeinen und wirksamen Verbrüderung der Menschen durch das Evangelium, das Streben nach Verwirklichung des Gedankens Jesu Christi: Ein Hirt und eine Herde. Ich glaube es aussprechen zu dürfen — der ernste Katholik empfindet den Segen einer großen christlichen Gemeinschaft lebendiger, die Spaltung der Christenheit schmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen gesetzt ist, gewissenhafter als wir. Bei uns ist das Bewußtsein um diese Aufgabe, alle Menschen innerlich als Kinder Gottes und Brüder Jesu Christi zu verbinden, in der Regel nur schwach entwickelt. Es gibt bei uns viele, die nicht nur die Trennung zwischen Katholizismus und Protestantismus für normal halten, sondern auch die Spaltung des letztern in unzählige Landeskirchen und Freikirchen, die sich sogar häufig die Bruderhand verweigern. Aber der große Gedanke der allgemeinen durch das Christentum herbeizuführenden Einheit der Völker wird durch andre Ideale nicht ersetzt. Wir freuen uns, wenn in dieser Welt der materiellen Interessen ein edler Patriotismus gepflegt wird. Aber wie armselig ist doch der Mensch, der im Patriotismus sein höchstes

Ideal erkennt oder im Staate die Zusammenfassung aller Güter verehrt! Welch ein Rückfall, nachdem wir in dieser Welt Jesus Christus erlebt haben! Wir sollen daher mit aller Kraft die christliche Einheit der Menschheit erstreben, in unsern kleinen Kreisen aufgeschlossen und weitherzig sein, um fähig zu werden, daran zu glauben, daß die brüderliche Einheit der Menschheit kein Traum der Träumer ist, sondern ein vom Evangelium unabtrennbares Ziel. Daß wir hier stumpfer geworden sind, ist eine Folge unsrer Trennung. Diese Trennung war notwendig; aber nur ein ganz kurzsichtiger Protestant kann verkennen, daß sie nicht nur unsern Gegnern Schaden gebracht hat, sondern auch uns.

Ich fürchte nicht, daß das bisher Gesagte auf Widerspruch stößt, auch nicht, daß das, was wir von der römischen Kirche hier lernen können, verkannt wird. Aber ich habe noch andres zu erwähnen, was nicht von vornherein auf Zustimmung rechnen kann. Ich werde mich bemühen, es so zu sagen, daß ich jede Mißdeutung ausschließe.

Richten wir unsre Aufmerksamkeit auf das innere Leben der katholischen Kirche. Es ist das Moment der Anbetung, das ich erstlich ins Auge fassen möchte. Unser evangelisches Christentum ist doktrinär geworden, und unser öffentlicher Gottesdienst nicht minder. Dieser Doktrinarismus ist der Schatten unsrer berechtigten Eigenart und unsrer besten Güter, aber er ist doch ein Schatten. Die Religion ist ein Leben, und als ein Leben soll sie sich überall darstellen, wo sie sich einen Ausdruck gibt — sie ist ein Leben in Gott. Leben in Gott ist Anbetung. Wohl ist forcierte Anbetung etwas höchst Abschreckendes, aber ein Sprechen über die Religion, die Formel anstatt der Sache, die Hülse anstatt des Kerns, ist nicht minder schrecklich. Und nun vollends, wenn diese Formeln abgebraucht und schal geworden sind, wenn sie auch den Ver-

stand nicht mehr interessieren, der das Herz so lange getäuscht hat! Oder wenn die Theologie mit ihren historischen und kritischen Problemen sich einmischt in die Frömmigkeit und diese allmählich durchsetzt und zum buntscheckigsten Gewande macht! Eine Studentengeschichte will wissen, ein berühmter Theologe habe einst gebetet: Großer Jahveh, den der unwissende Gesenius noch immer Jehova nennt! Es ist eine schlimme Geschichte, die sicherlich erfunden ist, aber sie ist nicht übel erfunden. Es gibt einen Doktrinarismus in der Religion, der alle Religion profaniert, und es gibt einen andern Doktrinarismus, der sie allmählich lähmt. Ihm gegenüber gilt es, die Religion immer wieder auf sich selbst zurückzuführen und ihr auch in der öffentlichen Darstellung Gelegenheit zu geben, sie selbst zu sein. Wir können hier von der katholischen Kirche viel lernen. Sie fordert energischer und vielfältiger zur Anbetung auf als wir, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes. Ich vermag keine Ratschläge zu geben, wie wir es machen sollen; aber ich sehe deutlich, was uns fehlt. An der ältesten Kirche können wir uns ein Muster nehmen. Ihre Gemeindezusammenkünfte dienten der gemeinsamen Anbetung und der Nächstenliebe. Wir wollen nicht verlieren, was wir haben; aber wir müssen unser gottesdienstliches Gemeindeleben neu gestalten, um nicht zu verlieren, was wir haben.

Zweitens, der Protestantismus richtete sich von Anfang an gegen die Messe und damit gegen das Schema vom Opfer überhaupt. Das war notwendig nach allen den schweren Mißbräuchen, die mit „Opfern“ getrieben worden waren. Aber wir haben die Idee des Opfers, die doch eine neutestamentliche ist, im Grunde vollständig verworfen. Ich finde, daß weder in der Predigt noch im Unterricht noch in der praktischen Anwendung der Religion vom Opfer bei uns mehr die Rede ist, es sei denn in der Anwendung des Begriffs auf das Werk Christi. Das ist ein

ungeheurer Umschwung in der Religionsgeschichte; denn noch hat es keine Religion gegeben, in der nicht die Opferidee das Leben der Religion beherrschte. Aber wir fordern im Protestantismus doch das Höchste, die Hingabe der ganzen Persönlichkeit. Gewiß — nur fürchte ich, daß bei uns das Bessere oft der Feind des Guten ist, und daß wir uns durch eine gewisse abstrakte Strenge, das Höchste zu fordern oder nichts, oftmals die Seelen entgehen lassen. Der Mensch lebt im Leben des Tages nicht deutlich in den großen Kontrasten, sondern in dem Widerspiel abgestufter Stimmungen und Motive. Hier kann kein andres Schema das des Opfers ersetzen. Man muß Opfer bringen, wenn man Ideale hat und geistige Güter erwerben oder festhalten will. Der Mensch hat nur soviele Ideale, als er Opfer bringt. Es wird bei uns zu wenig Entsagung verlangt, und zu selten hört man die eindringliche Mahnung an unser Geschlecht, daß es opferscheu ist und deshalb lau, mutlos und charakterlos. Das Wort „Opfer" hat fast einen so schlimmen Klang bei uns erhalten, wie das Wort „Tugend". In beiden Fällen haben große religionsgeschichtliche Umwälzungen die Quieszierung dieser Begriffe veranlaßt; aber um unser geistiges und inneres Leben gesund zu erhalten. welches mit den geringsten Mitteln gebaut ist, können wir diese Schemata nicht entbehren. Wir müssen den Mißbrauch vermeiden, und doch von Anfang an unsre Jugend wieder lehren, daß alles religiöse und sittliche Leben auf Opfer gestellt ist, und daß nur der das Größere gewinnt, der freudig das Geringere dahingibt.

Drittens, die Reformation hat an die Stelle des Sakraments der Buße die aus dem Glauben entspringende bußfertige Gesinnung gesetzt. Es war ihre größte und einschneidendste Tat, daß sie Buße und Vergebung streng und sicher aufeinander bezogen und demgemäß die Beichte und die Satisfaktionen zurückgestellt hat. Aber wir haben

dabei doch eine Einbuße erlitten, indem die Beichte, weil dogmatisch gleichgültig, verkümmert ist und schließlich in der Praxis so gut wie ganz aufgehört hat. Wohl erziehen wir unsre Kinder so, daß sie ihre Fehler und Sünden mündlich bekennen sollen, und auch die Verbrecher in den Gefängnissen suchen wir zu einem Schuldbekenntnis zu bewegen. Aber über Kinder und Gefangne hinaus haben wir die Einsicht des Segens der confessio verloren. Dafür haben wir uns an allgemeine Schuldbekenntnisse in Bausch und Bogen gewöhnt. Sie fallen uns außerordentlich leicht, so leicht, daß es bereits zum guten Kirchenton gehört, wo nur immer eine christliche Versammlung zur Besprechung einer wichtigen Tagesfrage abgehalten wird, ein allgemeines Schuldbekenntnis vorauszuschicken. Eine seltsame und traurige Verwechslung! Statt dem Einzelnen die Überlieferung und die Gelegenheit zu schaffen, sich zu bekennen und durch Aussprache innerlich zu befreien, tauscht man ein Formular ein. Jenes ist schwer, aber heilsam; dieses ist leicht, aber völlig gleichgültig, ja abstumpfend. Ich bin wohl gegen das Mißverständnis gedeckt, als wünschte ich eine obligatorische Ohrenbeichte. Sie ist das Schlimmste von dem Schlimmen, denn sie führt, wie die Erfahrung gelehrt hat, zur Lüge. Darum ist jeder andre Zustand ihr vorzuziehen. Aber zwischen der obligatorischen Ohrenbeichte und dem Nichts, das wir an ihre Stelle gesetzt haben, gibt es noch viele Stufen. Ich möchte auch gar nicht in erster Linie die Pfarrer und öffentliche kirchliche Einrichtungen herangezogen wissen, sondern ich möchte, daß man es auch den Erwachsenen eindringlich einprägt, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für eine geistige Gemeinschaft sie damit preisgeben, daß ein jeder seine eigne Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. Gewiß gibt es Menschen, so stark und so zart, daß sie mit sich und ihrem Gott allein fertig werden können und müssen; aber sie sind

nicht in der Mehrzahl. Für die meisten gilt es, daß sie sich von sich selbst und von böser Schuld nur in dem Maße zu befreien vermögen, als sie offen gegen andre sind und ihre Seele von der Liebe eines Bruders führen lassen. Jede Aussprache stärkt bereits den Charakter, und zu wissen, daß eine andre Seele die eigne Last, die man bekannt hat, mit trägt, ist einer der stärksten Hebel zum Guten. Dürfen wir sagen, daß in unsrer evangelischen Kirche in dieser Richtung etwas Nennenswertes geschieht? Haben wir eine Überlieferung hierfür? Können wir hier nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Torheit, der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beichte auszurotten?

Viertens, die Reformation hat das Mönchtum abgetan und jener vermessenen Frömmigkeit den Krieg erklärt, die da glaubte, fürs Leben über sich entscheiden zu können. Wer aus der Geschichte den Jammer des obligatorischen Zölibats und den Jammer des Mönchtums, der gebrochenen Seelen, der befleckten Gewissen und der gezwungenen „Religion“ kennt, wird nicht aufhören, die befreiende Tat der Reformation zu preisen. Aber lag nicht eine Wahrheit in dem Mönchtum? Niemand wird diese Frage verneinen, der die Institution unsrer Diakonissen schätzt. Er wird auch nicht in Abrede stellen, wenn er das Leben kennt, daß ohne Regel keine Gemeinschaft von Arbeitern bestehen kann, und daß die, welche sich zum Dienst am Nächsten im besondern Sinne verpflichten, den besondern irdischen Gütern freiwillig entsagen und Gehorsam üben müssen. Aber was uns erst in diesem Jahrhundert, nicht ohne Widerspruch, in bezug auf die Diakonissen aufgegangen ist, ist uns in bezug auf Diakonen, oder wie man sie nennen mag, noch nicht oder nur in bescheidenster Weise klar geworden. Und doch ist es mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß wir in den sozialen und kirchlichen Nöten der Gegenwart Gemeinschaften brauchen, erfüllt von dem Geiste, wie ihn

die rechtschaffenen und lauteren Mönche besessen haben und noch besitzen. Wir brauchen Menschen im Dienste des Evangeliums, „die alles verlassen haben“, um denen zu dienen, die niemand bedient. Die Parallele mit den katholischen Mönchen schreckt mich nicht. Die evangelischen Mönche werden von Verdiensten nichts wissen und werden deshalb jeden Augenblick zurücktreten können, ohne Schmach und Schande. Man wendet ein, daß die Kraft des Mönchtums eben in der Unwiderruflichkeit des Gelübdes liegt, also in dem Zwang. Aber wäre das wahr, so wäre das Mönchtum von seiner Wurzel her profaniert, also unmöglich. Die evangelischen Kirchen werden entweder noch kümmerlicher werden, als sie schon sind, oder die Liebe wird sie erfinderisch machen, und sie werden das in sich erwecken, was heute noch keine Form hat, aber sich in dem dringenden Bedürfnis bereits ankündigt und in kleinen Anfängen lebt. So gut wir Missionare haben für die Heiden, die freiwillig vieles entbehren müssen, so gewiß können wir auch Gemeinschaften von Brüdern haben, die um des besondern Berufs willen Entsagung üben, um frei zu sein für den Dienst derjenigen, die an den Landstraßen und Zäunen liegen.

Aber noch in einer andern Richtung können wir von den Klöstern lernen. Wir haben Zuchthäuser und Arbeitshäuser, aber wir haben keine Stätten, in welche sich die zurückziehen können, die im Sturme des Lebens Schiffbruch erlitten haben und sich in der großen Welt nicht mehr zu halten vermögen. Wie viele gibt es, die sich zurückziehen sollten, und die es auch wollen, wenn ihnen nur irgend ein Hafen winken würde, sei es zum Ausruhen, sei es vor allem zu neuer Tätigkeit! Wie viele könnten bewahrt werden, wenn sie Rückhalt fänden an einer geschlossenen Gemeinschaft, in der sie nach strenger Regel zu gemeinnützigem Wirken angeleitet würden und sich selber dienten, indem sie andern dienstbar werden. Doch ich darf diesen

Punkt nicht näher ausführen. Sie würden meine pia desideria vielleicht allzu kühn finden. Aber ich weiß, daß ich nicht der einzige bin, der sie hegt, daß sie vielmehr jeder teilen muß, der nicht den Protestantismus zur Konfession des latenten Christentums fortzuentwickeln den Mut hat, und ich weiß auch, daß die Geschichte der christlichen Kirche, wie sie sich im Mönchtum darstellt, nicht nur die Geschichte eines großen Irrtums ist.

Noch manches andre wäre zu nennen, was wir von der katholischen Kirche lernen können. Ich brauche nur zu fragen, in welcher Kirche Deutschlands das sogenannte „Laienchristentum“ eine größere Macht ist, ob in der Kirche des allgemeinen Priestertums oder in der römischen Kirche? Doch auf diesen Punkt einzugehen, würde zu weit führen; denn die „größere Macht“, wie sie sich äußerlich darstellt, entscheidet noch nicht und ist nur unter Voraussetzungen wünschenswert, die im Katholizismus nicht erfüllt sind. Ich beschränke mich auf das bisher Angedeutete und wende mich zu der zweiten Frage: „Was wir von der römischen Kirche nicht lernen sollen?“

Sie werden antworten, nicht ihre Dogmatik, nicht ihre Verfassung, nicht ihren Kultus. Aber damit ist so viel gesagt, daß ich fürchte, es ist sehr wenig Eindrucksvolles gesagt. Ich werde mich auf einige besonders wichtige Punkte beschränken.

Erstlich: wir sollen unser Christentum und unsre Kirche nicht festnageln auf einer bestimmten Stufe der Erkenntnis und Kultur. Die römische Kirche vermag es, alle möglichen Erkenntnisse, Formen und Mittel unsrer Zeit zu ihrem Nutzen zu verwerten; aber im Grunde steht sie beharrlich fest auf der Stufe des Mittelalters, des dreizehnten Jahrhunderts. Alles übrige, was sie herbeizieht, ist nur Dekoration oder politisches Mittel zum Zweck. Die kirchliche Verfassungsform, die sie für die göttliche ausgibt, ist die Kirchenverfassung, wie sie Innocenz III. und IV.

abschließend ausgebildet haben; die Dogmatik, die sie allein gelten läßt, ist die des heiligen Thomas und seiner laxeren Nachfolger; die Wissenschaft, die sie allein brauchen kann, ist die mittelalterliche. Wohl liebt sie es, sich durch einige halbgelehrte Leute mit ägyptischen und assyrischen Entdeckungen ausstatten und die Steine in der Weise moderner Archäologie für sich reden zu lassen, auch sich, wo es geht, mit neuester Naturforschung auszustaffieren! Sand in die Augen! An allen wirklichen Problemen muß sie vorübergehen, und das, was heute Geschichte, Kritik und philosophische Erkenntnis heißt, darf für sie nicht existieren. Diese Kirche ist noch immer das Mittelalter, ist um sechshundert Jahre zurück und lebt noch, weil die Modernen Fehler machen und nicht alle Bedürfnisse zu befriedigen verstehen. Auch alles das, was wir in den letzten zweihundert Jahren über die Geschichte der Bibel und des Urchristentums gelernt haben, ist für diese Kirche nicht vorhanden oder doch nur als Spielzeug oder als Mittel, den Verstand zu üben und das, was der geschichtliche Sinn feststellt, durch die Kunst des Geschichtsadvokaten mit ihrer eisernen Geschichtsbetrachtung zu verklittern.

Aber wie steht es bei uns? Sind wir nicht seit den Reaktionen am Anfange unsers Jahrhunderts, die uns so viel Gutes und so viel Schlimmes gebracht haben, in Gefahr, es der römischen Kirche nachzutun? Steht der Protestantismus im Bunde mit allen wirklichen Erkenntnissen der Zeit, wie einst die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, oder schleicht er nicht vielmehr hinter der Zeit mißtrauisch und scheltend einher? Schmähen nicht viele seiner angesehensten Vertreter über die Wissenschaft, wie einst Epiphanius über Origenes? Brauchen sie sie nicht lediglich als Dekoration, allen wirklichen Problemen aus dem Wege gehend, Mücken seihend und Kamele verschluckend? Nehmen die evangelischen Kirchen wirklich das in ihren Dienst, was nächst dem Evangelium unsre besten Güter

sind, die Ausbildung des geschichtlichen Sinnes, die wir erlebt haben, und die sichere Methode der Wissenschaft auf jedem Gebiet, die uns geschenkt ist? Richten die Kirchen ihren Unterricht ein nach den geschichtlichen und den allgemeinen Erkenntnissen, von denen sich heute nur der Religionslehrer emanzipiert, und auch der nur so lange, als er Religion lehrt? Ist's denn nicht schon so, daß Tausende unsre öffentliche Weise, Religion zu lehren, als eine Superstition empfinden und die Ernstesten sich abwenden, weil sie ihr intellektuelles Gewissen verletzt fühlen? Sollen auch die evangelischen Kirchen zu Petrefakten werden? Man mißachtet die „natürlichen" Wahrheiten ebensowenig ungestraft wie die „natürlichen" Ordnungen. In beiden Fällen ist ein Mönchtum schlimmster Art die Folge. Es lebt im Raffinement des Kontrastes und verschüttet die gesunde Quelle heller und freudiger Frömmigkeit. Schon die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten ist ein bedenklicher mittelalterlicher Irrtum. Jede Erkenntnis der Wahrheit ist aus der Gewissenhaftigkeit und Selbstverleugnung geboren und dient dem Herrn der Wahrheit. Übernatürlich ist das Leben in Gott; die Wahrheiten sind „natürlich". Sie mißachten, heißt unfromm und unwahrhaftig werden. Was aber ist der Protestantismus, wenn er unwahrhaftig wird, er, der überhaupt nur ein Charisma besitzt, den „vernünftigen Gottesdienst" auf Grund der gewissen Erkenntnis Gottes. Wenn der evangelische Christ nicht jeder Wahrheit frei, fröhlich und dankbar ins Auge schauen kann, wenn seine Lehre nicht so eingerichtet ist, daß er es darf, so ist er arm, bettelarm! Aber während sonst auf allen Gebieten der Erkenntnis die Frage: Was ist Wahrheit? heute die regierende ist und ein unsägliches Maß von ernster Arbeit an sie gesetzt wird, sieht man diese Frage innerhalb der evangelischen Kirchen langsam von der Tagesordnung verschwinden, weil sie im Zeitalter der kirchlichen „Aktua-

lität“ nicht opportun ist. Man hält es für richtiger, Land- und Kirchenpfleger zu sein im Sinne der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Die so tun, wissen oft nicht, was sie tun, und haben den gewichtigen Schild für sich, daß man Kirchen nicht beunruhigen dürfe. Aber um Zehn nicht zu beunruhigen, werden Hunderte abgestoßen, und um die „Schwachen“, die sich doch die Starken dünken, zu schonen, treibt man die Starken in die Wüste oder zwingt schließlich einen kleinen Teil von ihnen zur Unterwerfung. In der römischen Kirche ist das alles wohl verständlich. Sie hat angeblich ein eisernes Gesetz von Gott empfangen und setzt sich auf Grund desselben über Geschichte und Wissenschaft, Individualität und Gewissen hinweg. Aber wir haben nichts dergleichen empfangen und wollen auch nichts andres, als die Verkündigung des Evangeliums Gottes in Christo. Wer zwingt und nötigt uns denn, uns an ein Gesetz zu verkaufen, statt es zu reformieren, wo es in unsern Tagen der Reform bedarf?

Damit bin ich schon auf ein Zweites gekommen, was wir von der römischen Kirche nicht lernen sollen: uns zu begnügen mit der Unterwerfung unter das Kirchentum, mit dem bloßen Gehorsam, mit dem, was der Kunstausdruck fides implicita nennt. Einst gab es eine Zeit, wo man im Protestantismus vor diesem Gift nicht zu warnen brauchte; aber es ist lange her. Wo in religiösen Dingen der absolute Gehorsam regiert, da gibt es kein individuelles Gewissen mehr. Das haben uns alle jene Bischöfe gezeigt, die nach der Proklamation der Unfehlbarkeit sich für sie entschieden, obgleich sie ihr vorher heftig widersprochen hatten. Im Sinne der katholischen Religion brachten sie das größte Opfer, und ich würde mich nicht wundern, wenn man sie allesamt selig spräche. Im Sinne der Religion, die mit dem Gewissen steht und fällt, haben sie eine schwere Schuld auf sich geladen. Das ist ein drastisches Beispiel. Aber minder drastisch wiederholt sich dasselbe hundertmal

für jede Seele, die sich ihren Weg blind durch Autoritäten vorschreiben läßt. Nicht die Abhängigkeit ist das schlimmste, sondern die Selbsttäuschung, in der man an die Stelle der Frömmigkeit, d. h. eines Lebens, die Beobachtung von Vorschriften setzt. Ob man nun in Weise Ludwigs XIV. und Voltaires diese Unterwerfung aus einer unbestimmten Angst übt, die sich mit Frivolität wohl verträgt, oder ob aus Sorge für das Gemeinwesen und den „gemeinen groben Mann“ oder aus Unruhe und wirklicher Verzagtheit des Herzens, ist freilich ein sehr großer Unterschied. Aber in dem negativen Ergebnis kommen alle diese Motive auf eins heraus — die Furcht bleibt übrig und die Friedelosigkeit. Diese „Kirchlichkeit“ wollen wir der römischen Kirche überlassen, die sie nicht missen kann; denn wie klein wäre die Zahl ihrer Gläubigen, wenn man ihr alle die entzöge, die bloß mittun!

Aber noch ein Drittes möchte ich hier anschließen, was wir von der römischen Kirche nicht lernen sollen: nur äußerlich angeeignete Ideale machen fanatisch, und eine Kirche, die auch ein Staat sein will, braucht den Egoismus und Fanatismus des Staates. Wir aber können diesen Fanatismus nicht brauchen; er ist ein fremdes Gewächs auf unserm Boden. Wenn es richtig ist, daß das evangelische Christentum die höchste Stufe in der kirchlichen Ausbildung des Christentums ist, so haben wir diesen unsern Standort dadurch zu bezeugen, daß wir die untern Stufen in ihrer Bildung verstehen, verständig würdigen und in diesem Sinne tolerant sind. Toleranz ist freilich selbst schon ein schlimmes Wort. Wir haben mehr zu üben als Toleranz, nämlich Anerkennung. Auch ist es eine ganz üble Maxime, zu sagen, man müsse gegen alle tolerant sein, nur nicht gegen die Intoleranten. Wodurch will man sie denn sonst gewinnen? Und auf das Gewinnen kommt es doch an, nicht auf das Niederschlagen. Mag uns die römische Kirche wie immer begegnen — so lange

sie nicht eingreift in die Sphäre des Rechts, das wir zu schützen haben, soll sie unsrer Achtung und ihre Glieder unsrer Liebe sicher sein. Wir können doch unsre eigne Geschichte nicht verleugnen oder ummachen! Die Geschichte der katholischen Kirche aber bis zum sechzehnten Jahrhundert ist unsre Geschichte, und es steht uns übel an, nützt auch nichts, die Zurückgebliebenen zu schelten. Wir treten aber auf eine niedere Stufe, nämlich auf die Stufe der römischen Kirche, wenn wir sie mit ihren Waffen bekämpfen wollten. Eben diese Waffen haben wir niedergelegt, als wir sie verließen, und trat das auch nicht am Anfang zutage, so muß es heute jedem offenbar sein. Denn daß die Kirche der Reformation verbesserlich, perfektibel ist und seit Luther sehr viel zugelernt hat, das muß auch das blödeste Auge erkennen, und daß wir imstande sind, zuzulernen, das ist unser Stolz und unsre Freude.

Noch wäre vieles zu sagen über das, was wir von Rom nicht lernen sollen. Ich könnte zusammenfassend sagen, daß unsre Kirche kein Staat, keine Schule für ewig Unmündige und keine sakramentale Versicherungsanstalt werden soll. Ich könnte den Finger auf den Unterschied von Klerus und Laien legen und fragen, ob uns die Gefahr so fern liegt, von den Geistlichen und Theologen ein andres Christentum zu fordern als von den Laien. Aber ich will diesen Punkt nicht anders berühren, als indem ich ihn positiv wende: möge sich aus allen Gärungen unsrer Zeit eine evangelische Kirche herausgestalten mit einem festen, aber weiten Bekenntnisse; möge sie es besser lernen, das Evangelium unserm Geschlechte zu verkünden und mit jeder Wahrheit im Bunde zu stehen, und möge sie sich dann entfalten zu einem Bruderbunde inmitten dieser gespaltenen Menschheit, zu einem Bunde, so umfassend, wie das menschliche Leben, und so tief, wie die menschliche Not.

AUFSÄTZE: IV

DAS TESTAMENT LEOS XIII.

DAS PÄPSTLICHE RUNDSCHREIBEN AN DIE FÜRSTEN UND VÖLKER DES ERDKREISES VOM 20. JUNI 1894.

Erschienen in den Preußischen Jahrbüchern, Band 77 (1894) Heft 2.

Nach dem Evangelium Johannis hat der scheidende Heiland in der Nacht, da er verraten ward, Abschiedsreden an seine Jünger gerichtet. Sie münden aus in das hohepriesterliche Gebet: ut omnes unum. „Da Wir Stellvertreter des allmächtigen Gottes hier auf Erden sind, und Uns andererseits das hohe und sorgengebeugte Alter mahnt, daß das Ende der Zeitlichkeit für Uns unaufhaltsam herannahe, so haben Wir geglaubt, das Beispiel Unseres Erlösers und Lehrmeisters Jesus Christus nachahmen zu sollen, der kurz vor seiner Rückkehr in den Himmel in heißem Gebete vom ewigen Vater erflehte, daß seine Anhänger und Jünger Eines Sinnes, Eines Herzens seien: «Ich bitte . . . . daß alle Eins seien.»“

Also nichts Geringeres hat der gegenwärtige Papst mit diesem Rundschreiben beabsichtigt, als ein Seitenstück zu der letzten Rede, die der vierte Evangelist Jesus in den Mund gelegt hat, zu liefern — eine hohepriesterliche Gebetsrede, wie sie der Sohn Gottes halten würde, wenn er heute sichtbar in der Mitte seiner Kirche stünde, um von ihr auf Erden Abschied zu nehmen. Den Erlöser in neuen Worten sprechen zu lassen, hat schon manche fromme Seele und mancher Dichter versucht, und wir hörten ihnen mit Teilnahme zu. Aber wenn der Versuch von einem gemacht wird, der sich selbst „den Stellvertreter des allmächtigen Gottes auf Erden“ nennt, so regt sich im Grunde unserer Seele etwas wie ein Schauder. Nur weil wir durch die häufige Wiederholung gegen die Anmaßung schon abgestumpft sind, bricht dieser Schauder nicht mehr kräftig

hervor. Ob es dem, der sie sich erlaubt, selbst anders geht? oder ob ihm wirklich niemals mehr bei seiner Gottähnlichkeit bange wird? wer kann das wissen! So fruchtlos es ist, darüber nachzusinnen, so interessant und lehrreich ist es aber, die Kundgebung selbst zu betrachten nach der religiösen und nach der von ihr nicht zu trennenden kirchenpolitischen Bedeutung. Was hat der scheidende Hohepriester der römischen Kirche dieser seiner Kirche, was hat er „den Fürsten und Völkern des Erdkreises" zu sagen? Unzweifelhaft haben wir in dieser Enzyklika vom 20. Juni sein Testament zu erkennen, zwar nur sein öffentliches Testament ohne die „Ausführungsbestimmungen", die nicht vor das forum publicum gehören, aber doch seinen letzten Willen, besser seine letzten Wünsche und Ratschläge; denn ein eigentliches Testament kann kein Papst seinem Nachfolger oder der Kirche hinterlassen.

Der Papst beginnt mit der Erinnerung an sein Jubiläum. Es hat seinen Mut und seine Freudigkeit gestärkt; denn „in jenen Tagen schien es, die ganze katholische Welt habe gleichsam alles andere vergessen und den Blick ihrer Augen und die Gedanken ihrer Seele nur auf den Vatikan geheftet". Ein sehr optimistischer Zug geht infolgedessen durch das ganze Rundschreiben: „Unsere Zeiten sind der Wiederherstellung der Eintracht und der weiteren Verbreitung der Wohltat des christlichen Glaubens äußerst günstig; denn niemals hat das Gefühl der allgemeinen menschlichen Brüderlichkeit die Geister so tief bewegt, und zu keiner Zeit sah man die Menschen sich eifriger aufsuchen, um sich gegenseitig kennen zu lernen und sich zu nützen." Dieser optimistische Zug der Geschichtsbetrachtung ist den großen Kundgebungen der katholischen Kirche seit den Tagen der Kontrareformation eigentümlich. Nur vorübergehend, wenn die Zeitläufe zu schlimm erschienen, ist er in den Hintergrund getreten. Durch ihn unterscheidet sich der Katholizismus sehr scharf von dem orthodox-pietistischen

Protestantismus, dessen Vertreter häufig nach der Schablone arbeiten, daß es von Tag zu Tag in der Welt schlimmer werde, und durch Jammern und Wehgeschrei Eindruck zu machen suchen. Dieser Kundgebung dagegen ist die hoffnungsvolle Stimmung so scharf aufgeprägt, daß der Papst sich am Schlusse des Schreibens selbst genötigt sieht, sie etwas zu dämpfen; aber wie es geschieht, ist höchst merkwürdig: „Möglich, daß dem einen oder anderen Unsere Hoffnungen als allzu rosig erscheinen, da sie sich auf Dinge beziehen, die viel mehr zu wünschen als zu erwarten sind. Aber wir setzen all Unsere Hoffnung, all Unser Vertrauen auf den Erlöser des Menschengeschlechts Jesus Christus und ermutigen Uns durch den Gedanken, wie vieles und wie großes einstmals vollbracht ist durch die Torheit des Kreuzes und die Predigt vom Kreuze zum Staunen der Welt und zur Beschämung ihrer Weisheit."

Jeden evangelischen Christen werden diese Worte, in denen sowohl die Jungfrau Maria, als auch die Heiligen und die Macht der Kirche aus dem Spiel gelassen ist, erfreuen. Sie stehen aber in dem Schreiben nicht isoliert, vielmehr — und damit hebe ich ein zweites wichtiges Merkmal an diesem Rundschreiben hervor — beobachtet man durchgehends, daß der Papst bestrebt ist, in der religiösen Aussprache lediglich die ökumenisch-christlichen Gedanken zum Ausdruck zu bringen unter Absehen von allen strittigen Sonderlehren und römisch-katholischen Eigentümlichkeiten. Nur die Erwähnung des „rechtmäßigen Lehramts, das dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen ist", bildet natürlich eine Ausnahme. Aber die Konsequenzen desselben werden mehr angedeutet, als ausgesprochen. Selbst von der Unfehlbarkeit ist nirgends in dem weitschichtigen Aktenstück die Rede, und alle Züge spezifisch-katholischer Frömmigkeit fehlen vollständig. Man darf darum ohne Übertreibung sagen, daß sich Leo XIII. in diesem Schreiben so ökumenisch und „evangelisch" ausgedrückt hat, als

es die Überlieferung seiner Kirche irgend zuläßt — in welch hohem Maße sie es wirklich zuläßt, das zeigen uns eben diese Ausführungen, die z. B. in dem für die Protestanten bestimmten Abschnitt mit den Worten schließen: „damit Ihr Gott mit Uns in Heiligkeit dient, mit Uns in vollkommener Liebe vereint durch das Bekenntnis Eines Evangeliums, Eines Glaubens, Einer Hoffnung.“ Daß das „Evangelium“ hier besonders genannt und dem Glauben und der Hoffnung vorangestellt ist, erscheint wie eine Akkomodation an die protestantische Ausdrucksweise, natürlich ohne daß deshalb der katholischen Lehre irgend etwas vergeben wäre. Aber zufällig ist es gewiß nicht, zumal wenn man die Kundgebungen Pius IX. vergleicht, daß wir von der allerseligsten Jungfrau, von den Anrufungen der Heiligen, von der Macht des Beichtstuhls, von Ablässen und dergleichen nichts hören.

Ein drittes charakteristisches Merkmal dieses Rundschreibens endlich ist der freundliche Ton gegenüber den „Ketzern“. Zu allen Zeiten freilich hat die römische Kirche neben dem Stab „Wehe“ den Stab „Sanft“ zur Verfügung gehabt und je nach den Verhältnissen zwischen den beiden Stäben abgewechselt, auch eine Gruppe von Polemikern streng und fanatisch, eine andere gleichzeitig mild und einladend schreiben lassen, dort mit der Hölle gedroht, hier die „Verirrten“ freundlich angerufen. Aber so durchweg milde, so entgegenkommend, so bestrickend ist selten von einem Papste geschrieben worden. Man darf noch mehr sagen — der Papst fordert, wie wir sehen werden, geradezu auf, das Vergangene vergangen sein zu lassen; er räumt, wenn wir ihn recht verstehen, gegenüber den Protestanten sogar ein, daß in der Zeit der Trennung der Kirchen einige dunkle Punkte liegen, die nicht lediglich Schuld der Ketzer sind: darüber möge man sich hinwegsetzen und rein sachlich und von neuem die Frage der Wahrheit erwägen. Nur an einer Stelle wird das Schreiben

streng, nämlich dort, wo es sich um die Freimaurer handelt, aber das betrifft nicht die fremden Konfessionen, sondern den innern Zustand der romanischen rein katholischen Länder. Davon abgesehen hat der Papst seine Feder nur in Wohlwollen, Liebe und Sehnsucht getaucht. Mit diesem Tone halte man das Verfahren zusammen, welches Jesuiten noch heute gegen die Ketzer als notwendig und heilsam empfehlen und durchführen würden, wenn sie die Macht hätten. Soll auch die Todesstrafe nicht in Anwendung kommen, so doch Kerker, Entziehung der Nahrung, Stockschläge und dergleichen. „Sie behandeln," sagte der Graf Montalembert kurz vor seinem Tode von der Civiltà cattolica und der Kurie,*) „die Kirche wie eine jener wilden Bestien, welche man in den Menagerien herumführt. Betrachtet sie wohl, scheinen sie zu sagen, und versteht, was sie will, und was zum Wesen ihrer Natur gehört. Heute ist sie im Käfig, gebändigt und gezähmt durch die Gewalt der Umstände; aber bedenket wohl, daß sie Klauen und Krallen hat, und wenn sie jemals losgelassen wird, dann wird man es euch wohl zeigen." Wie ist damit der freundliche Ton Leos zu vereinigen? Zu vereinigen ist er wohl; denn auch der Erlkönig im Goetheschen Liede singt: „Ich liebe Dich, mich reizt Deine schöne Gestalt — und bist Du nicht willig, so brauch' ich Gewalt." Dieser letzte Akt aber ist in dem Rundschreiben Leos aus guten Gründen verschwiegen; denn die Zeiten sind der Anwendung von Gewalt nicht günstig, während der Papst Grund zu der Vermutung zu haben glaubt, daß die Friedensschalmeien und freundlichen Einladungen hier oder dort willige Hörer finden werden.

Blicken wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf das Einzelne. Der Papst beginnt mit der Anfeuerung zur Heidenmission. „Da alles Heil von Jesus Christus kommt,

*) Zitiert nach Döllinger, Vorträge III (1891) S. 293.

und kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, durch den wir selig werden sollen, so haben Wir keinen sehnlicheren Wunsch, als daß dieser hochheilige Name Jesus recht bald in allen heidnischen Ländern bekannt und anerkannt werde.“ Er belobt die Kirche dann dafür, daß sie „allezeit“ das anvertraute Amt der Mission gewissenhaft zu erfüllen gesucht habe, bittet, daß die Zahl der treuen Arbeiter gemehrt würde, und schließt mit einer befremdlichen Apostrophe an Jesus Christus, wie solche aber öfters in päpstlichen Bullen vorkommen, z. B. auch in der Bulle „Exsurge domine“, durch die Luther verdammt worden ist:

> „Du aber Erlöser und Vater des menschlichen Geschlechts, Jesus Christus, eile und säume nicht, das zu vollbringen, was Du einst zu tun verheißen hast, indem Du sagtest, Du würdest, wenn Du von der Erde erhöhet wärest, Alle an Dich ziehen. Steige also endlich (!) herab in die Herzen und zeige Dich all den Unzähligen, die noch bis zur Stunde der größten Wohltaten beraubt sind, welche Du mit Deinem Blute der Menschheit erworben hast,“ usw.

Hierauf wendet sich der Papst den morgenländischen Kirchen zu. In der Presse ist dieser Abschnitt als der eigentliche Kern des Rundschreibens betrachtet worden, alles übrige nur als Umrahmung. Gewiß liegt auf ihm ein besonderer Nachdruck, und er ist mit größter Sorgfalt ausgeführt; aber daß er allein den Kern des Rundschreibens und seine wahre Absicht darstellen soll, kann ich nicht finden.

Der Papst beginnt damit, daß er alle morgenländischen Kirchen ohne Unterschied der Nation und des Partikularbekenntnisses streng zusammenfaßt; erst in dem letzten kurzen Abschnitt dieses Teiles wendet er sich speziell an die slavischen Völker. „Von dem Morgenlande ist zu Anfang das Heil ausgegangen und hat sich über den ganzen

Erdkreis verbreitet. Diese captatio benevolentiae stellt er voran, und nun wird alles aus der Kirchengeschichte aufgeboten, was irgend imstande ist auf die Orientalen Eindruck zu machen. Ausdrücklich wird ihnen die Rechtgläubigkeit bescheinigt: „Trennt Uns ja doch auch nicht eine unendliche Kluft, wissen wir Uns ja sogar, wenn wir von einigem Wenigen absehen“ — so geringschätzig spricht der Papst von der Differenz in der trinitarischen Lehre — „so vollkommen Eins mit ihnen, daß Wir Selbst bei der Verteidigung des katholischen Dogmas nicht selten aus der Lehre, aus den Sitten und Gebräuchen, wie sie bei den Morgenländern üblich sind, Zeugnisse und Beweise entnehmen. Den wesentlichen Streitpunkt bildet nur der Primat des römischen Papstes.“ Indem der Papst auf diesen Punkt näher eingeht, vermeidet er die Unfehlbarkeit zu berühren und spricht nur von der obersten Regierungsgewalt der römischen Päpste, die in älterer Zeit von den Griechen anerkannt worden sei, resp. von der „Einheit der Regierung“, die zur Einheit des Glaubens hinzukommen müsse, damit die von Christus gewollte wahre Vereinigung der Christgläubigen sich verwirkliche. Hierbei ist aber folgendes noch von Wichtigkeit. Erstlich deutet der Papst, wohl nicht ohne Absicht, darauf hin, daß in der ältesten Zeit nicht wenige Morgenländer auf dem Stuhl Petri gesessen haben — was einst war, kann sich wiederholen, wenn nur die Einheit wiederhergestellt ist; auch ein Grieche kann dann einmal wieder Regierer der Kirche werden. Zweitens widerspricht er ausführlich dem Gedanken, die römischen und die griechischen Kirchen könnten bereits auf Grund ihrer fast vollständigen Glaubenseinheit in eine Art Konföderation treten — nein, „Wir meinen die vollkommene, rückhaltslose Vereinigung. Das kann aber nicht jene sein, die in nichts anderem besteht, als in jeder beliebigen Gemeinschaft von Glaubenslehren und in einer gewissen gegenseitigen brüderlichen Liebe.“ Es muß „die

Einheit der Regierung“ sein. Diese Ausführung gibt zu denken. Denn sie deutet darauf hin, daß irgend welche Pläne zu einer näheren Verbindung der Kirchen bei voller Gleichordnung derselben an irgend einer Stelle aufgetaucht sein müssen. Wie käme der Papst sonst dazu, dergleichen ausdrücklich abzulehnen? Nun, zwischen den katholischen und den griechischen Slaven gibt es heute „Vermittler“ genug, und manche mögen im Interesse des anderen Dreibundes davon träumen, es sei eine Konföderation zwischen dem Zaren und dem Papst und damit auch zwischen den beiden katholischen Kirchen, deren Häupter sie sind, möglich. Diesen Träumen begegnet der Papst: über die kleine Glaubensdifferenz will er hinwegsehen, die Rechte und Privilegien der orientalischen Patriarchen wird er nicht schmälern; die Riten und Gebräuche der einzelnen Kirchen wird er nicht beschränken — ausdrücklich wird das zugesichert: „wir werden gebührende Rechnung tragen ohne alle Engherzigkeit“ —, aber „die Einheit der Regierung“ ist conditio sine qua non; man soll daher von jedem Gedanken absehen, auf Glaube und Liebe allein ein innigeres Verhältnis zu begründen oder den Bund zwischen dem Papsttum und den griechischen Kirchen als ein Kartell zu gestalten. Nun folgt der besondere Appell an die slavischen Völker (das Wert „russisch“ ist vermieden):

„Hier möchten Wir Uns noch in besonderer Weise an Euch wenden, Ihr slavischen Völker alle, von deren Ruhme uns die Geschichtswerke so Mannigfaches erzählen (?). Ihr wisset, was die Slaven dem h. Cyrillus und Methodius verdanken, diesen Vätern Eures Glaubens, deren Andenken Wir selbst vor einigen Jahren mit neuem Glanze umgaben. Sie sind es, die durch ihre Tugend und ihre Arbeiten den meisten Völkern Eures Stammes (?) die Wohltaten der allgemeinen Bildung und der Erlösung zugänglich gemacht. So geschah es, daß zwischen den Slaven und den Römischen Päpsten lange Zeit die schönste Wechselseitigkeit bestand (?),

von Wohltaten auf der einen, von treuester Hingebung auf der anderen Seite. Wenn nun eine unglückselige Zeit Eure Väter zum großen Teile dem Römischen Glauben, den sie einst bekannten (?), entfremdet hat, so bedenket wohl, welchen Segen es Euch bringen wird, wenn Ihr zur Einheit des Glaubens zurückkehret. Auch Euch läßt die Kirche nicht ab, in ihre Arme zurückzurufen, um Euch mancherlei Hilfsmittel zu bieten zur Förderung Eures Heils, Eurer irdischen Wohlfahrt und Eurer Größe."

Faßt der Papst ernsthaft die Möglichkeit der „Rückkehr" der Griechen, Orientalen und der griechischen Slaven, bez. eines Teils derselben, ins Auge oder spricht er nur die konventionelle Sprache des römischen Stuhls? Ich glaube, man darf nicht verkennen, daß er wirkliche Hoffnungen hegt.

„Wir haben die Bemerkung gemacht, daß sich die Morgenländer in unseren Tagen viel versöhnlicher gegen die Katholiken zeigen, ja sogar ein gewisses Entgegenkommen und Wohlwollen an den Tag legen."

Haben diese Hoffnungen eine tatsächliche Unterlage? Erinnert man sich der Ausführungen eines Fallmerayers über den unüberbrückbaren Gegensatz des „Genius von Rom und des Genius von Byzanz", denkt man an die starke Antipathie der Griechen gegen den Papst, die sich auch öffentlich häufig genug noch kundgibt, überschlägt man, daß der echte Grieche die „kleinen" Abweichungen Roms anders beurteilen muß, als Rom selbst sie beurteilt — sie sind ihm Abfall von dem kirchlichen Altertum —, so möchte man die Frage verneinen; aber die Ausführungen Fallmerayers, so viel Wahres sie enthalten, sind doch sehr abstrakt und rechnen zu wenig mit den Verwicklungen der tatsächlichen Verhältnisse. Sieht man zunächst von der großen russischen Kirche ab, so leuchten dem Papste wirklich im Osten einige Hoffnungssterne.

Erstlich sind es die unierten Kirchen, mit denen bereits das ganze Gebiet des orientalischen Kirchentums be-

setzt ist. Es gibt unierte slavische, griechische, armenische, syrische und koptische Kirchen, und sie sind zum Teil zahlreich. Auffallend ist, daß der Papst in dem Rundschreiben von ihnen schweigt, daß er den vorhandenen bedeutenden Besitz Roms im Orient nicht erwähnt. Wir werden sehen, daß er dem Protestantismus gegenüber anders verfährt, daß er sich hier ausdrücklich auf die bereits Konvertierten beruft. Wenn das gegenüber den Orientalen nicht geschieht, so läßt sich vielleicht annehmen, daß er in den unierten Kirchen die Brücke nicht erkennt, auf der er das Ganze herüberführen will. Diese unierten Kirchen haben für beschränktere Gebiete ihre besondere Mission — aber, wenn es sich um die Aussicht handelt, das Ganze zu gewinnen, wird man bei ihnen nicht anzuknüpfen haben; denn sie haben sich durch ihre vorzeitige Union in eine schiefe Stellung zu ihrer Nation gebracht und genießen dort kein Ansehen.

Zweitens kommt die Tatsache in Betracht, daß der Patriarchat von Konstantinopel immer mehr abbröckelt und besonders in den letzten Jahrzehnten sehr viel verloren hat. Was er verliert, kommt der Ausgestaltung nationaler orientalischer Staats- und Volkskirchen zugut. Entspricht dieser Prozeß auch in einer Hinsicht der Eigenart des orientalischen Kirchentums, so kann dieses doch als katholisches niemals das Ideal der Selbständigkeit und Ökumenizität der Kirche ganz vergessen, ja dieses Ideal wird sich in steigendem Maße geltend machen, je kleiner das Gebiet ist, auf das sich die einzelnen „selbständigen“ Kirchen des Orients beschränken müssen und je stärker der Staat die betreffende Kirche beherrscht. Heute müssen sich die zahlreichen orthodoxen orientalischen Kirchen mit der bloßen „Idee“ behelfen, daß sie alle zusammen um der Einheit des Glaubens willen die eine orthodoxe Kirche bilden und „geistig“ mit dem Patriarchate von Konstantinopel verbunden sind. Es ist nicht wahrscheinlich, daß auf die

Dauer diese „Idee“ genügen wird; denn sie sind eben „katholische“ Kirchen, und deshalb muß jede Erstarkung und religiöse Vertiefung, die sie erfahren — auch die durch eine höhere Bildung, falls sie nicht zu einer Art von Protestantismus führt —, dem Bestreben zugut kommen, die Selbständigkeit und äußere Einheit der Kirche wirksamer darzustellen. Hier nun vermag Rom einzusetzen. Es kann den national gespaltenen und staatlich bevormundeten Kirchen das Bewußtsein und die Form einer tatsächlichen Einheit geben. Jüngst las man in den Zeitungen, in Rom denke man daran, einen römisch-katholischen Patriarchen von Konstantinopel für den Orient zu ernennen. Ein Schritt von der höchsten Bedeutung, aber auch von der höchsten Gefahr; denn, zur Unzeit gemacht, kann er den entgegengesetzten Erfolg haben. Man wird sich daher wohl noch besinnen, ihn zu tun; aber, zur rechten Zeit gemacht, kann er außerordentliche Erfolge haben, zumal wenn der Papst diesen Patriarchen in besonderer Weise „in partem sollicitudinis“ beruft, ihm gewisse Regierungsrechte über die Kirche des Orients „abtritt“ und sich selbst zunächst sozusagen nur im Hintergrunde hält.

Drittens ist zu erwägen, daß die Stellung eines Teils der orientalischen Völker zu Rußland eine ganz andere geworden ist als früher. Solange der Zar-Befreier nicht befreite, war er die Hoffnung, auch die Hoffnung der Gläubigen; nachdem er zu „befreien“ begonnen, ist er der Schrecken geworden. Rumänen und Bulgaren, selbst Griechen und Armenier wollen von ihm nichts wissen. Ein patriotischer Armenier sagte mir, trotz aller Schrecken, die die türkische Herrschaft bereite, sei man lieber türkisch als russisch. Rumänen und Bulgaren wissen, wo ihr eigentlicher Feind sitzt, und der Grieche zittert davor, Konstantinopel könnte eines Tages russisch werden. Dazu: die Bildung, welche diese alten und doch jungen Völker aufnehmen, ist die abendländische; in Rumänien und Bul-

garien sitzen abendländische, katholische Fürsten; das katholische Österreich reicht bis tief in das Herz der Balkanhalbinsel hinein; deutsche und italienische Mönche arbeiten zahlreich und mit großem Erfolge im Nordwesten der Halbinsel, und die Bahn, die nach Saloniki führt, zieht die Nordküste des ägäischen Meeres an die österreichische Monarchie heran. Diese Neugestaltung der Verhältnisse kommt überall der römischen Kirche zu statten; auch hat sie in jenen Ländern nicht nur „unierte“ Gläubige, sondern es bestehen dort von altersher große Gruppen römisch-katholischer Bosnier, Serben und Albanesen. Wie sollte sie nicht hoffen, daß ihr dort noch eine große Ernte erwachsen werde, zumal da sie einen Agitator von solcher Kraft und solchem Ansehen bei den Slaven besitzt, wie den Bischof Stroßmayer?

Allein, wendet man ein, das sind schließlich doch alles nur untergeordnete Komplikationen. Die griechische Kirche ist Rußland, und Rußland ist die griechische Kirche. Solange der Papst Rußland nicht hat, hat er nichts, und Rußland wird er niemals bekommen. Wird doch erzählt, die russische Regierung habe dieses päpstliche Rundschreiben verbreiten lassen, weil es ihr nicht nur ungefährlich, sondern sogar willkommen gewesen — zu dem entgegengesetzten Zweck, den der Papst im Auge hatte. Ich weiß nicht, ob daran etwas wahres ist, sonderlich glaubwürdig klingt mir die Nachricht nicht. Rußland wird in dem Rundschreiben überhaupt nicht erwähnt (während z. B. Frankreich und Italien ausdrücklich genannt sind); es wird aber auch nicht vor den Kopf gestoßen — denn das eine, was der Papst verlangt, hat er immer verlangt —, im Gegenteil, es wird ihm durch die Zuerkennung der vollen Orthodoxie geschmeichelt. Mehr kann dem offiziellen Rußland gegenüber der Papst heute überhaupt nicht tun; aber das offizielle Rußland ist nicht das ganze Rußland. Die Kenner der russischen Zustände wissen, daß es im

Herzen Rußlands, in Moskau, und in dem gebildetsten Teil der russischen Gesellschaft eine patriotisch-russische Partei (vielleicht besser „Richtung“) gibt, die eine Neugeburt der heimischen Kirche im Sinne der abendländischen Kirche (und zwar der römischen, nicht der evangelischen) ersehnt, vorbereitet und in ihr das einzige Heil für die russische Kirche erkennt. Sie ist auch literarisch, soweit es die russischen Zustände zulassen, mit hinreichender Deutlichkeit hervorgetreten und hat bewiesen, daß Männer von ungewöhnlichen Talenten, unerschütterlicher Vaterlandsliebe und warmer Anhänglichkeit an die griechische Kirche in ihrer Mitte sind. Sie hat auch darüber nachgedacht, wie sich die Weltstellung Rußlands und seine Traditionen mit einer Veränderung des Kirchenwesens im römischen Sinne vereinigen lassen, und glaubt an diese Möglichkeit. In Westeuropa viel weniger bekannt als die „Stundisten“ — die evangelisch-abendländische Richtung in Rußland —, weil sie keine Sekte bildet und sich auf die Kreise der höheren Bildung beschränkt, darf diese Richtung als ein Faktor der inneren Spannungen Rußlands doch nicht gering geschätzt werden. Daß man sie in Rom kennt und würdigt, darüber kann angesichts der Beziehungen, die sie zum Abendland hat, kein Zweifel sein. Daß man von ihr nicht spricht, ist wohl verständlich. Eine politische Bedeutung kann sie zurzeit nur auf indirektem Wege gewinnen; aber wenn einmal das starre Staatskirchentum Rußlands nicht mehr zu halten ist — und wer darf sagen, daß es ewige Dauer in sich trägt? —, so hat diese Partei eine Zukunft, und man versteht es, daß Rom schon jetzt mit ihr rechnet. Ganz anderer Art, aber auch nicht zu unterschätzen, sind die Hoffnungen, die man in Rom auf die Kleinrussen und ihren Gegensatz zu den Großrussen setzt. Die Kleinrussen stehen durch ihre Geschichte dem Abendland näher als die Großrussen und fühlen sich gedrückt — freilich auch durch die römisch-katholischen

Polen. Immerhin liegen hier Spannungen vor, die eine Rom günstige Lösung als möglich erscheinen lassen.

Aber mögen dem Papsttum zurzeit noch so günstige Sterne im Orient leuchten, mag der Abscheu des offiziellen Rußlands vor dem Protestantismus und dem überwiegend protestantischen Deutschland noch so groß sein, mag die politische Konstellation „Rußland — Frankreich — der Papst" den letzteren zu Hoffnungen berechtigen: Rom selbst hat seit dem Jahre 1870 seine Expansionskraft durch die förmliche Proklamierung des Unfehlbarkeitsdogmas außerordentlich geschwächt. Diese Proklamierung mag um der inneren Lage der römischen Kirche willen eine Notwendigkeit gewesen sein und sie hat unzweifelhaft die Einheit der Kirche im Innern gestärkt; aber für die „Wiederbringung" der verirrten Völker bedeutet sie ein schweres Hemmnis. Man wird sich dessen gewiß in Rom bewußt gewesen sein; aber man scheint den Gewinn höher veranschlagt zu haben als die Gefahr der Verengung, in die man sich — notgedrungen — hineinbegeben hat. Solange die Unfehlbarkeit des Papstes nicht definiert war, waren „Einheit der Regierung der Kirche", „Oberstes Lehramt", „Apostolischer Stuhl", „Primat" immer noch sehr dehnbare Begriffe. Galt und gilt doch auch in allen Kirchen des Orients der Bischof von Rom als der erste Bischof der Christenheit, und haben doch selbst Reformatoren erklärt, man könne sich den Papst gefallen lassen, wenn er das Evangelium zuließe! Welch einen Spielraum besaß Rom, welche Konzessionen konnte es an die Landeskirchen, Bischöfe und Fürsten zeitweilig und dauernd machen, wie konnte es die Begriffe „Primat" und „Regierungsgewalt" dehnen und abmessen, wie konnte es die alten Konzilien betonen, solange es kein Infallibilitätsdogma und keine unzweideutige Lehre gab, daß der Papst in allen Diözesen die ordentlichen bischöflichen Gewalten besitze! Das ist heute anders, und an diesem Zustand vermag der Papst

durch Verschweigen des Unfehlbarkeitsdogmas, wie er es tut, nichts zu ändern. In der Tat, jenes neueste Dogma ist nicht das einzige, aber es ist das schwerste Hemmnis bei der Verwirklichung der hochfliegenden Hoffnungen Roms. Es ist nicht abzusehen, wie sie sich jetzt noch erfüllen könnten. Oder kann auch dieses Dogma „elastisch" behandelt werden? Ich sehe nicht ab, wie das möglich ist. Ideen kann man beliebig verdichten oder verdünnen; von Dogmen läßt sich mit geringerer oder größerer Offenheit behaupten, daß sie einen liturgisch-dekorativen Charakter haben und keinen Einsichtigen zu genieren brauchen; aber persönliche Kompetenzen, als Glaubenssätze formuliert, sind starr. Auch die Versicherung, daß man keinen oder einen mäßigen Gebrauch von ihnen machen werde, verbessert nichts; sie bleiben dennoch bestehen. Nicht in der nationalen Eigenart der griechischen und slavischen Völker, nicht in ihrer unzweifelhaft vorhandenen Antipathie gegen den Westen, nicht in dem Stolze der Griechen, die alte Kirche zu besitzen, nicht in der Unveränderlichkeit des russischen Staatswesens, sondern in der Formulierung der Unfehlbarkeit und des Episcopus universalis liegt das stärkste Hemmnis der Propaganda Roms im Orient und die sicherste Bürgschaft der Selbständigkeit der orientalischen Kirchen — wenigstens für einige Generationen noch; weiter hinaus reicht überhaupt keine menschliche Berechnung.

Von den orientalischen Kirchen wendet sich der Papst zu den protestantischen: „Mit nicht geringerer Liebe weilt Unser Blick auf jenen Völkern, welche in neuerer Zeit eine ganz ungewöhnliche Umwälzung aller Zustände und Verhältnisse von der Römischen Kirche getrennt hat. Mögen sie die verschiedenen Wechselfälle vergangener Zeiten vergessen, ihren Blick über alles Irdische erheben und einzig von dem Wunsche beseelt, die Wahrheit und mit ihr das Heil zu finden, die von Jesus Christus gegründete Kirche

bei sich betrachten. Wenn sie ihre Religionsgesellschaften mit der Kirche vergleichen und erwägen wollen, wie es in denselben mit der Religion steht, so werden sie leicht einräumen, daß sie, des alten Glaubens uneingedenk, sich durch mannigfachen Irrtum in vielen und hochwichtigen Stücken zu Neuerungen haben hinreißen lassen."

Auf den merkwürdigen Ausdruck: „Mögen sie die verschiedenen Wechselfälle vergangener Zeiten vergessen", habe ich oben bereits hingedeutet. In einem Zusammenhang, in dem wir sonst Schmähworte über Luther und über die Reformatoren als Aufrührern und unsittlichen Menschen, die das ganze Elend der Gegenwart verschuldet haben, zu hören gewohnt sind, werden wir diesmal aufgefordert, aus der Lethe zu trinken und das Vergangene vergessen sein zu lassen. Der Papst scheint zuzugestehen, daß wirklich manches nur durch Vergessen beseitigt werden kann. Das Motiv, die Wahrheit und mit ihr das Heil zu finden, möge uns — das wünscht der Papst — einzig bestimmen. Aber in echt katholischer Weise, gegen die freilich in alter Zeit selbst noch ein Tertullian und Cyprian protestiert haben („Christus se veritatem, non consuetudinem nominavit"), wird dann sofort das Alte und die Wahrheit identifiziert: die „Religionsgesellschaften" haben sich in vielen und hochwichtigen Stücken zu „Neuerungen" hinreißen lassen. Ist schon dieser Appell wenig überzeugend; denn er fordert uns dazu auf, an die Neuerungen der römischen Kirche zu denken, so ist die allgemeine Aufforderung, zu erwägen, wie es in unseren Kirchen „mit der Religion steht", vollends unvorsichtig; denn wie steht es in der römischen Kirche z. B. Italiens oder Frankreichs mit der Religion? Allein dies alles ist nur ein Vorläufiges; das Wichtigste folgt in der nächsten Satzgruppe:

„Ebensowenig werden sie leugnen, daß ihnen von dem Erbteil der Wahrheit, welches die Urheber der Neuerungen bei ihrer Lossagung von der Kirche mit sich genommen,

kaum eine sichere und verbürgte Glaubensformel übrig geblieben ist. Ja, so weit ist es schon gekommen, daß viele sich nicht entblöden, das Fundament selbst, auf welchem die ganze Religion und alle Hoffnung der Menschenkinder ruht und welches kein anderes ist, als die göttliche Natur des Erlösers Jesus Christus, dieses Fundament anzugreifen. Ebenso sprechen sie den Büchern des alten und neuen Testaments, welche sie ehedem als vom heiligen Geiste inspiriert annahmen, nunmehr alles göttliche Ansehen ab. Freilich dahin mußte es unbedingt kommen, nachdem einmal einem jeden das Recht zugestanden war, die Schrift nach eigenem Gutdünken und Ermessen zu erklären. Daher auch die Erscheinung, daß unter Zurückweisung jeder anderen Lebensregel das Gewissen des Einzelnen als alleinige Norm, als einzige Richtschnur ihrer Handlungen aufgestellt wird. Daher die vielen sich einander widersprechenden Meinungen und Sekten, die schließlich in den erklärten Naturalismus und Rationalismus ausarten. Aus diesem Grunde verzweifeln sie an einer Einigung in den Lehrmeinungen und predigen und empfehlen nur noch eine Vereinigung, deren Band die brüderliche Liebe ist. An diesem letzteren tun sie nun allerdings gut; denn wir alle müssen durch gegenseitige Liebe miteinander verbunden sein. Hat ja doch auch Jesus Christus dieses vor allem anderen anbefohlen und gewollt, daß eben diese gegenseitige Liebe das Kennzeichen seiner Jünger sei. Aber wie kann die vollkommene Liebe die Gemüter verbinden, wenn die Geister nicht durch den Glauben geeinigt sind?“

Diese Satzgruppe ist ein Meisterstück kurialer Schriftstellerei, und der Papst hat mit ihr wirklich eine Richtung im Protestantismus in Verlegenheit gesetzt, wie die Haltung einer angesehenen konservativen Zeitung den päpstlichen Worten gegenüber beweist. Sehr geschickt setzt er bei der modernen Entwickelung des Protestantismus ein. Indem er die beiden Richtungen in ihm zu trennen sucht, spricht er

der einen das Erbteil der Wahrheit, wenn auch das geschmälerte, der anderen die protestantische Konsequenz zu. Aber sofern sie noch zusammenhalten, sind auch die Altgläubigen für die Neugläubigen verantwortlich: die evangelische Kirche ist das nicht mehr, was sie im 16. Jahrhundert gewesen ist; sie hat den Glauben an die göttliche Natur des Erlösers und an die Inspiration der h. Schriften aufgegeben. Sie konnte freilich nicht anders; denn diese Preisgabe ist eine notwendige Konsequenz des Prinzips der freien Forschung und des souveränen Gewissens. Also sind diese Prinzipien gerichtet; denn sie führen zum Naturalismus und Rationalismus.

Leider irrt sich der Papst nicht in der Annahme, daß diese Argumentation in gewissen Kreisen der evangelischen Kirche Eindruck machen wird; denn sie selbst argumentieren so; aber er irrt sich, wenn er meint, daß sie deshalb zum römischen Katholizismus übergehen werden. Davon kann — soviel ich sehe — keine Rede sein; denn der Abscheu vor dem, was man alles mit in den Kauf nehmen muß, wenn man das alte Dogma ungeschmälert aus der Hand Roms wieder empfängt, ist überall in dem protestantischen Gebiete zu groß. Nur einzelne können, wie schon früher, in Betracht kommen. Aber von besonderem Interesse ist, daß selbst der Papst bei dem bloßen Verdikt des modernen Protestantismus als in den Naturalismus und Rationalismus ausartend nicht stehen bleiben kann. Augenscheinlich bemerkt er oder der, der ihm hier die Feder geführt, daß trotz der Auflösung der dogmatischen Einheit Kräfte der Liebe im Protestantismus vorhanden sind, und daß sie ein Gemeinschaftsband bilden, daß also nicht ein allgemeiner Verfall die Folge der theologischen Zersplitterung ist, sondern daß positive Kräfte vorhanden sind. Dieser Beobachtung gegenüber bemüht er sich mit der dogmatischen Exklamation: „Wie kann die vollkommene Liebe die Gemüter verbinden, wenn die Geister nicht durch

den Glauben geeinigt sind?“ Es bedarf wenig Aufmerksamkeit, um den Doppelsinn des Wortes „Glauben“ hier zu erkennen. Gewiß — eine Verbindung in der Liebe muß durch eine Einheit der Gesinnung getragen sein; aber diese mit dem römisch-katholischen Dogma oder sonst einem ausgeführten theologischen Glauben zu identifizieren, ist ein alter theologischer Irrtum.

Der Verfasser verweist nun auf die herrlichen Beispiele protestantischer Konvertiten, die nach ihrem Übertritt die katholischen Wahrheiten aufs Trefflichste auch durch Schriften bewiesen hätten. Er meint Männer wie Manning, Newman und wohl auch manchen Deutschen:

„Angesichts dieses herrlichen Beispiels so vieler Männer redet vielmehr Unser Herz als Unser Mund zu Euch, teuerste Brüder, die Ihr nun schon dreihundert Jahre von uns im Glauben getrennt seid, und zu Euch, die Ihr Euch in der Folge aus irgend einem Grunde von uns losgesagt: Finden wir uns alle zusammen in der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Jesu Christi.“

Die Sehnsucht des Papstes, die Getrennten als Wiedergewonnene begrüßen zu können, ist gewiß eine ungeheuchelte, und die Ausdrucksweise: „Teuerste Brüder“ und „finden wir uns alle zusammen in der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Christi“, ist so freundlich und konziliant wie möglich. Allein — was freilich selbstverständlich — über den freundlichen Ton hinaus fehlt jede tatsächliche Konzession. Allerdings von der Unfehlbarkeit wird auch hier nicht gesprochen, obgleich bei denen, die sich in der Folge „aus irgend einem Grunde“ von uns losgesagt (die Altkatholiken), die Erwähnung besonders nahe lag und mit Befremden vermißt wird. Aber was hilft das Verschweigen? Man kann vielmehr umgekehrt fragen: Ist das Verschweigen hier so verständlich, wie gegenüber den griechischen Kirchen?

Ich möchte diese Frage nicht unbedingt bejahen. So

paradox es in dem ersten Moment klingen mag und so unerfreulich es an sich ist — die Unfehlbarkeit ist gegenüber einem Teile der „Protestanten“ kein so starkes Hemmnis für die römische Propaganda wie gegenüber den Griechen. Die griechische Kirche ist selbst eine Autoritätskirche; aber die Autorität, d. h. die Unfehlbarkeit der Kirche, ist den Griechen ein Stück Altertum oder vielmehr als der Inbegriff des Altertums die Gewähr für den Wahrheitsbesitz der Kirche. Darüber hinaus hat sie keine Bedeutung. In bezug auf die Frage der persönlichen Heilsgewißheit kommt sie wenig in Betracht, einfach deshalb, weil diese Frage in den griechischen Kirchen keine Rolle spielt. Die Folge hiervon ist, daß nur die Autorität dort ein Recht hat, die das unveränderte Altertum repräsentiert. Den Träger der Autorität ändern heißt die Autorität selbst abtun. Der Grieche empfindet die Unfehlbarkeit eines Einzelnen an Stelle der Gesamtkirche als Revolution, weil sie die stärkste Neuerung ist. Nun hat freilich der Protestant ihr gegenüber noch ganz andere, viel tiefer liegende Bedenken. Er lehnt im Namen des Evangeliums den Gedanken der Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt ab, und damit fällt die Frage, wer der Träger derselben ist, einfach fort. Aber der Protestant ist nicht immer der Protestant. Wer gewohnt ist, konservativ-kirchliche Zeitungen zu lesen, der weiß, daß mit dem Gedanken der Autorität der Kirche heute ein begehrliches und höchst bedenkliches Spiel gespielt wird. Man möchte die Kirche womöglich als absolute Autorität hinstellen, ja tut manchesmal so, als wäre sie es. Der Versuch will freilich niemals recht glücken; denn die kleine und höchst kompliziert verfaßte Landeskirche, der man angehört, kann man doch nicht ernsthaft mit dem Schimmer absoluter Autorität bekleiden wollen. Man sieht sich also genötigt, auf einen idealen Faktor in ihr zu verweisen, sei es auf das „Bekenntnis“, das man so auszubeuten sucht, wie der Katholik die Tradition, sei es

auf die heilige Schrift. Aber das Bekenntnis ist auch bei den Strengsten nicht mehr einhellig und unerschüttert, und daß die heilige Schrift der geschichtlichen Kritik unterliegt, wagen wenigstens in thesi wenige mehr zu bestreiten. Solange sich aus diesem Zustande nur kirchenpolitische Schwierigkeiten entwickeln, ist die Gefahr für den Protestantismus noch nicht brennend: solche Schwierigkeiten lassen sich immer noch durch halbe Gedanken und halbe Maßregeln beschwichtigen. Aber brennend wird die Gefahr, wenn das alte evangelische Hauptinteresse, die Frage nach dem Grunde der persönlichen Heilsgewißheit, ins Spiel kommt. Fährt man in den evangelischen Kirchen fort, die Fragenden auf eine äußere formale Autorität zu verweisen, während doch die Autoritäten, die man nennen kann, sämtlich unzureichend sind, so darf man sich nicht wundern, daß schließlich der unfehlbare Papst als die Rettung erscheint. Hier und hier allein geschieht dem äußeren religiösen Autoritätsbedürfnis ein vollkommenes Genüge. Diese Autorität allein läßt keine Zweifel mehr übrig, wie sie eine geschriebene Urkunde oder eine ideale Autorität wie die „Kirche“ immer übrig lassen muß. Der Fromme, der heute den Protestantismus verläßt und zur römischen Kirche übertritt, tut das nicht trotz der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, sondern eben diese Lehre ist es, die ihn anzieht. Für den ungeheuren Halt, den sie ihm gewährt, bringt er das Opfer des Intellekts. Gewiß, das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes ist nicht aufgestellt worden, um denen, die in heißem Ringen nach dem Grunde der Heilsgewißheit suchen, einen festen Boden zu gewähren — so tief hat man weder in Rom noch im Jesuitenorden jemals gedacht —, aber es erweist sich tatsächlich als diejenige Fixierung der Autorität, welche allein allen Zweifel ausschließt, sofern man sie selbst nur nicht bezweifelt. Darum sehen wir auch, daß die berühmten englischen und deutschen Konvertiten unserer Tage mit we-

nigen Ausnahmen überzeugte Infallibilisten waren und sind. Wer eine protestantische Frage, die nach der Heilsgewißheit, katholisch, d. h. mit Beziehung auf eine äußere formale Autorität, und zugleich konsequent beantwortet, der kann weder bei der Unfehlbarkeit der heiligen Schrift noch des Bekenntnisses noch der „Kirche“ stehen bleiben: er muß Infallibilist werden.

Auf Grund dieser Erwägungen darf man behaupten, daß das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit — mindestens in einer Hinsicht — der römischen Propaganda unter den Protestanten nicht so hinderlich ist wie unter den Griechen. Allerdings gehört diese Erwägung mehr der Zukunft an, wenn sich die große innere Auseinandersetzung des Protestantismus mit seiner eigenen Geschichte und mit seinen Grundlagen, in deren Anfängen wir stehen, schärfer vollziehen wird. Auch dürfen wir hoffen, daß dann nicht nur die Indifferenz oder die vertiefte geschichtliche Bildung, sondern auch das geklärte evangelische Bewußtsein den römischen Lockrufen Widerstand leisten wird; aber immer werden wir gut tun, uns daran zu erinnern, daß die monströse Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes eine Seite hat, durch die sie sich einem zarten, aber gebundenen und unruhigen Gewissen empfiehlt. Wer die Verantwortung für die eigene Seele nicht tragen will oder kann, auf wen sollte er sie lieber abladen als auf den unfehlbaren Statthalter Christi? Daß es einen solchen gibt, ist freilich ein harter Glaube; aber was glaubt der Mensch nicht, wenn er in wirklicher innerer Not ist!

Die zweite Hälfte des Rundschreibens bezieht sich ausschließlich auf die katholische Kirche. Wir können uns über sie kürzer fassen; denn diese Hälfte steht nicht auf der Höhe der ersten. Hier wird man vielmehr aufs kräftigste daran erinnert, daß der römischen Kirche die kirchenpolitischen Dinge im Vordergrunde stehen und die Religion

ihnen untergeordnet ist. Der Papst behauptete im Eingang, er wolle in Nachahmung des hohenpriesterlichen Gebets Jesu reden; aber nur gegenüber den Schafen „aus dem anderen Stalle“ hat er den Ton des Hirten getroffen; sobald er sich der eigenen Kirche zuwendet, spricht weniger der Hirte als der Herrscher. Um so bemerkenswerter ist, daß, wie in der ersten Hälfte die Unfehlbarkeit fehlt, so in dieser zweiten die Forderung der Wiederherstellung des Kirchenstaates. Das ist gewiß kein Zufall, zumal da der Papst indirekt die Frage berührt und auch den allgemeinen Ausdruck braucht, man habe „die Kirche ihrer Güter beraubt und ihre Freiheit aufs äußerste beschränkt“. Jedenfalls ist auch hier das Bestreben, dieses Rundschreiben an die Fürsten so konziliant wie möglich zu gestalten, wirksam gewesen. Es wird immer denkwürdig bleiben, daß Leo XIII. in diesem seinem Testamente davon abgesehen hat, rund die Zurückgabe des Kirchenstaates zu verlangen.

Zwei Gegner bekämpft der Papst in dieser zweiten Hälfte und nennt sie auch bei Namen: den Febronianismus und die Freimaurerei; sie erscheinen ihm im Schoße des Katholizismus als die schlimmsten Feinde. Der dritte alte Gegner, der Gallikanismus, ist augenscheinlich nicht mehr zu fürchten. Unter dem Namen „febronianische Grundsätze“ faßt der Papst alle Bestrebungen zusammen, die wir als „staatskatholische“ zu bezeichnen pflegen: die Beschränkung der Freiheit der Kirche durch den Staat, das Mißtrauen gegen die Kirche als eine politische Gemeinschaft, die einseitig staatliche Gesetzgebung usw. Neues oder durch die Formulierung Bemerkenswertes wird nicht vorgetragen. Der Papst kämpft hier gegen die „Trägheit und Fahrlässigkeit“, die „Engherzigkeit und das Mißtrauen“ nicht der Ketzer, sondern der Katholiken. Hieran schließt sich die Polemik gegen die Freimaurerei, vornehmlich in Italien und Frankreich. Leider bin ich außerstande anzugeben, wie es mit den tatsächlichen Unterlagen

dieser Polemik steht. Wir hier diesseits der Alpen und des Rheins wundern uns sowohl darüber, daß den Freimaurern eine so ungeheure Bedeutung beigelegt wird, als auch darüber, daß sie so grundschlecht sein sollen. Jedenfalls irrt sich der Papst, wenn er schreibt, daß „die verwerflichen Grundsätze dieser Sekte, ihre gottlosen Pläne, aller Welt bekannt sind". Auch werden es nicht wenige mit Erstaunen lesen, daß „die Sekte lehrt, der Mensch müsse die Natur verehren und allein aus ihren Grundsätzen Maß und Richtschnur für alle Wahrheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit nehmen"; ferner: „und was das Traurigste bei der Sache ist; wohin immer sie den Fuß setzt, dringt sie in alle Schichten des Volkes ein, mischt sie sich in alle Einrichtungen des Staates, um schließlich alles und jedes in jeder Hand zu haben . . . ." „Auf diese Weise muß der Mensch mehr oder weniger in heidnische Sitten und Gewohnheiten zurückfallen, die bei den so vervielfältigten Reizmitteln nur noch um so ungebundener sein werden." Sind die romanischen Freimaurer wirklich so schlimm, wie der Papst sie schildert — in bezug auf ihre Bekämpfung spricht er das etwas brenzliche Wort: „wir schärfen wieder und wieder ein, daß bei so großer Gefahr keine Maßregel wirksam genug ist, um eine andere noch wirksamere überflüssig zu machen" —, so dürfen wir mit Genugtuung darauf hinweisen, daß sie in dieser Gestalt nach dem eigenen Urteile des Papstes eine spezifische Erscheinung katholischer Länder sind.

Wahrhaft überrascht ist man nach dieser Bekämpfung des Febronianismus und der Freimaurerei folgendes zu lesen: „Wenn so die zwei Gefahren beseitigt und die Reiche und Staaten wieder zur Einheit des Glaubens zurückgekehrt sind, welch wirksames Heilmittel gegen alle Übel, welch wunderbarer Überfluß an allen Gütern wäre damit der Welt gegeben! Wir wollen die hauptsächlichsten wenigstens berühren." Man sieht, das Rundschreiben nimmt von hier

ab, indem es sich zum Schluß neigt, eine rhetorische Wendung. Aber daß ein wahrhaft paradiesischer Zustand sich einstellen werde, sobald nur die Kircheneinheit wieder hergestellt ist und Febronianismus und Freimaurerei beseitigt sind, ist doch eine wunderbar oberflächliche Behauptung, die auf einer völligen Verkennung der christlichen Religion und einer ebenso starken Verkennung ihrer eigentlichen Gegner beruht. An diesem einen Satze, der übrigens aus den mittelalterlichen Zuständen sofort widerlegt werden kann, vermag man sich den ganzen Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus klar zu machen. Und welche Güter nennt der Papst als die hauptsächlichsten? Erstlich die Wiederherstellung des gebührenden Rangs der Kirche und ihrer Freiheit zum Segen und Heile der Völker, zweitens die wesentliche Förderung der gegenseitigen Annäherung der Nationen — der bewaffnete Friede würde aufhören; „die unerfahrene Jugend würde nicht mehr mit Gewalt auf die gefährliche Militärlaufbahn gedrängt (!)“; die Erschöpfung des Staatsschatzes durch die ungeheuren Ausgaben und die schwere Schädigung des Vermögens der Einzelnen würde ein Ende nehmen (dies ist wohl mit besonderer Beziehung auf Italien gesagt) —, drittens die heilsame Beschleunigung der Lösung der sozialen und, wie es in dem Schreiben heißt, der politischen Frage (d. h. der Frage des Verhältnisses von Freiheit und Autorität). In Hinsicht auf die soziale Frage findet sich eine sehr treffende, freilich nicht neue Erwägung: „Wie viel mehr als durch alles andere würde die Lösung der sozialen Frage beschleunigt, wenn die Menschen allgemein angeleitet würden, von innen heraus durch die Grundsätze des christlichen Glaubens ihren Sinn für Recht und Pflicht auszubilden.“ Was die politische Frage betrifft, so bringt der Papst ein, wie man fürchten muß, zu einfaches, ich möchte sagen salomonisches Rezept „aus der christlichen Philosophie“: „Wenn man davon ausgeht, was alle zugeben (?), daß nämlich die

Autorität von Gott komme, gleichviel, welches die Regierungsform ist, so sieht die Vernunft sofort, daß bei den einen das Recht zu befehlen durchaus gesetzlich, bei den andern die Pflicht zu gehorchen ganz ordnungsmäßig sei. Durch den Gehorsam wird auch keineswegs der menschlichen Würde zu nahe getreten; denn schließlich wird doch viel mehr Gott als den Menschen der Gehorsam geleistet. Andererseits wird denjenigen, welche befehlen, von Gott das strengste Gericht angekündigt, wofern sie ihn nicht vertreten, wie sie sollen, als Förderer des Rechts und der Gerechtigkeit. Die Freiheit der Einzelnen kann aber niemandem verhaßt, niemandem verdächtig sein; denn ohne jemandem zu schaden, entfaltet sie sich nur in dem (?), was wahr, was recht, was in vollem Einklange mit der öffentlichen Ruhe steht."

Indem der Papst die herrlichen Güter weiter überschlägt, die der wiederhergestellten Kircheneinheit und Kirchenfreiheit folgen werden, erhebt er sich zu einer prophetischen Schilderung: „Wir sehen in der Ferne, welch glückliche Ordnung der Dinge dann auf Erden sich anheben würde, und Wir kennen nichts Angenehmeres, als die Betrachtung der Güter, die daraus erfolgen. Man kann sich kaum vorstellen, welchen Aufschwung, Größe und Wohlstand (hier ist die Übersetzung nicht in Ordnung) plötzlich auf der ganzen Welt nehmen würden, wenn Ruhe und Frieden der Erde wiedergegeben, wenn die Wissenschaft auf alle Weise gefördert, wenn überdies nach Unserer Anweisung auf christlicher Grundlage Vereine von Landwirten, Handwerkern, Geschäftsleuten gegründet und vervielfältigt würden, mit deren Hilfe der alles verschlingende Wucher aus der Welt geschafft und heilsamen Arbeiten ein weites Feld geöffnet wäre." Auch auf die jetzt noch nicht christlichen Völker würde sich der Segen erstrecken — damit kehrt das Schreiben nach strengem Stile wieder zu seinem Anfang zurück, um mit einer Bitte an die Fürsten, die

Ratschläge vorurteilsfrei in Erwägung zu ziehen, und dem Votum zu schließen: „Daß sich die Verheißung Christi bald erfüllen möge: Es wird nur Ein Schafstall und Ein Hirte sein."

Diese letzten Ausführungen des päpstlichen Schreibens lassen sich nicht kritisieren; denn Prophezeiungen und Zukunftshoffnungen sind nicht zu diskutieren. Offenbar liegt aber überhaupt der Schwerpunkt der ganzen Kundgebung nicht in diesen Abschnitten, sondern in der ersten Hälfte. Tiefe und warme Worte an die Herzen seiner Gläubigen hat der Papst in diesem seinem Testamente nicht zu finden gewußt. Augenscheinlich hat er die Religion sozusagen „vorausgesetzt" und es nicht für nötig gehalten, von ihr zu handeln und sich in ihr wie ein Seelsorger zu bewegen. Der schlichteste evangelische Pfarrer, der seiner Gemeinde ein Testament hinterläßt, würde anders zu ihr sprechen, als dieser Statthalter Christi. Er würde die Religion nicht einfach „voraussetzen", sondern er würde von dem Einen handeln, was not tut. Den ganzen Unterschied des evangelischen Wesens und dieses Katholizismus kann man an dieser Unterlassung erkennen, und alle freundlichen Lockungen, die im ersten Teile aufgeboten sind, können den Eindruck nicht verwischen, daß die Religion in diesem Testamente zu kurz gekommen ist.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: V

DIE BEDEUTUNG DER REFORMATION INNERHALB DER ALLGEMEINEN RELIGIONSGESCHICHTE

Erschienen in der: „Christlichen Welt“ 1899 Nrn. 1—6
(5. Jan. bis 9. Febr.)

Was die Reformation innerhalb der Kirchengeschichte bedeutet, ist seit dem sechzehnten Jahrhundert Gegenstand des Nachdenkens bei Freund und Feind gewesen, und ihr Wesen gegenüber dem Katholizismus ins Licht zu setzen, ist auch heute noch eine Hauptaufgabe der historischen und der systematischen Theologie. Daß bei diesen Bemühungen die Grundfragen der Religion überhaupt gestreift werden, ist unvermeidlich; aber, so viel ich sehe, ist die Frage, ob und inwiefern durch die Reformation ein neuer Religionsbegriff zum Durchbruch gekommen ist, noch nirgendwo mit der gebührenden Aufmerksamkeit untersucht worden, oder — wo es geschehen ist — hat man das Problem in einen zu engen Rahmen gespannt. Wohl hat Ritschl fast alle Beobachtungen in bezug auf die Reformation angestellt, die ihn zu einer umfassenden Beantwortung der Frage befähigt hätten; aber bei der grundsätzlichen Beschränkung auf die Kirchengeschichte, die sich dieser große Theolog auferlegt hat, sah er davon ab, seine Erkenntnisse auf den weiten Plan der allgemeinen Religionsgeschichte zu stellen. Man muß katholischen Historikern den Ruhm lassen, daß sie sicherer als die protestantischen über die willkürlichen Schranken hinausblicken, die dem vollen Verständnis der Reformation durch den Namen „Reformation“ gezogen sind. Döllinger sagt (Akad. Vorträge, 3. Band, S. 58): „Luther müssen wir unzweifelhaft zu den Religionsstiftern rechnen, wenn er auch selbst diese Bezeichnung entschieden zurückgewiesen haben würde — nur Reformator wollte er sein. Aber so ist es ja von jeher gegangen, daß Reformversuche

zur Bildung eigner Religionssysteme ausgeschlagen sind oder im Lauf der Zeit sich dazu entwickelt haben. Die Genossenschaft, die die Wittenberger Lehre zu der ihrigen machte, hat das auch richtig erkannt und unbedenklich von der „lutherischen Religion“ in Büchern und im Leben gesprochen. Die Gabe der sozialen Organisation ging dem Wittenberger Reformator freilich ab; er vermochte, möchte man sagen, eine Religion, aber keine Kirche zu gründen.“

Dies Urteil Döllingers wird protestantischen Ohren empfindlich sein — auch ich möchte es nicht ohne Vorbehalt unterschreiben —, aber es ist doch tiefer, freier und darum wertvoller als die meisten Schlagworte, in denen man Luthers Bedeutung zusammenzufassen pflegt. Vor allem dadurch, daß es Luther von der „Kirche“ abrückt und zur „Religion“ stellt, eröffnet es die richtige Perspektive. Aber leider hat Döllinger nicht angedeutet, worin er die religionsgeschichtliche Bedeutung Luthers erkennt, ja er hat die ganze Frage vollständig verdunkelt, indem er Heinrich VIII. von England, Cromwell und Calvin ebenfalls zu den „Religionsstiftern“ zählt. Bereits diese Zusammenstellung lehrt, daß der Begriff „Religionsstifter“, wie er ihn faßt, weder den allgemeinen Sprachgebrauch für sich hat, noch aufklärend ist, vielmehr notwendig Verwirrung anrichtet. Wir lassen daher die Frage nach den Religionsstiftern aus dem Spiel und setzen dafür die andre ein nach dem Religionsbegriff. Wer den wesentlichen Begriff der Religion, wie er ihn vorfand, durchgreifend geändert hat — nicht in Büchern, sondern im wirklichen Leben —, der kommt gewiß den Religionsstiftern sehr nahe, aber ob er zu ihnen gerechnet werden darf, ist eine zweite Frage, deren Beantwortung von mehr als einer Erwägung abhängt.

Hat Luther den wesentlichen Begriff der Religion, wie er ihn vorfand, umgebildet und zwar so umgebildet, daß die Modifikation nicht nur den Katholizismus betrifft, sondern die Religion überhaupt? — das ist die entscheidende

Frage. Ich stelle die Antwort an die Spitze und werde sie dann zu erläutern und zu rechtfertigen versuchen.

I.

Die Reformation bedeutet einen epochemachenden Umschwung in der Religionsgeschichte überhaupt; denn Luther hat das, was man bisher für das Wesen der Religion hielt, als vorübergehende oder sekundäre oder gar als bedenkliche Erscheinung betrachtet, und er hat das, was bisher als abgeleitete Wirkung der Religion galt, als ihr Wesen beurteilt, oder doch den Anstoß zu solchen Beurteilungen gegeben.

Das Wesen der Religion kommt in der direkten persönlichen Inspiration*) und der ihr entsprechenden Heiligkeit des Lebens zum Ausdruck — das ist die allgemeine Überzeugung der katholischen Kirchen, in denen nur die Heiligen und die Mönche als die eigentlich „Religiösen" gelten. Die Kirchen mögen sich diese Überzeugung selbst verdunkeln, es bleibt doch dabei, daß in ihnen Inspiration und weltflüchtige Heiligkeit die Religion konstituieren. Indem die katholischen Kirchen diesen Begriff festhalten, bejahen sie einen Religionsbegriff, den sie nicht geschaffen, sondern übernommen haben,**) und der zugleich der höchste zu sein scheint; denn er faßt den Einzelnen als selbständige und selbst verantwortliche Persönlichkeit, bezeichnet die Beziehung auf Gott als reale Einwohnung der Gottheit und unterwirft ihr das ganze Leben. Neben der so gefaßten Religion können andre Ausprägungen derselben nur eine Religion zweiter Ordnung darstellen, und so ist es

*) Ich brauche das Wort „Inspiration" in seinem ursprünglichen, weitern Sinne, nach dem es die wirkliche Einwohnung Gottes (des Geistes Gottes) bedeutet, die sich in mannigfaltigen übernatürlichen Wirkungen bekundet.

**) Davon wird später noch die Rede sein.

tatsächlich im Katholizismus: das Gefüge von Religion, das in ihm durch die Sakramente und die Bußordnungen einerseits, durch den Vorsehungs-, Vergeltungs- und Erlösungsglauben andrerseits zustande kommt, gilt zwar als das eben noch zureichende Minimum von Religion, scheint aber qualitativ von der Religion verschieden zu sein. Doch ist die qualitative Verschiedenheit nicht so stark zu betonen wie die Abstufung. Man kann das zwischen ihnen bestehende Verhältnis am besten so ausdrücken: Die Religion stellt sich als ein engerer und als ein weiterer Kreis dar. Der engere Kreis ist bestimmt durch die Einwohnung des Gottesgeistes (Christusgeistes) und das engelgleiche Leben; der weitere Kreis ist bestimmt durch die Sakramente, durch den Glauben an das, was jene andern tatsächlich erfahren, und durch möglichste Annäherung an das engelgleiche Leben innerhalb des natürlichen weltlichen Lebens. Die christliche Religion ist eben deshalb die absolute und zugleich die Offenbarung der vollkommenen Barmherzigkeit Gottes, weil sie außer und neben ihrer wahrhaften Art und Erscheinung, die sich nicht alle aneignen können, in Heilsmitteln, Glauben und Werken eine zweite abgeleitete Form darbietet, auf die jedermann einzugehen vermag.

Diese Grundanschauung, die der Katholizismus mit dem Buddhismus sowohl als auch mit der philosophischen Religion der untergehenden Antike teilt, ist von Luther umgestürzt worden. In den Heilsmitteln (Wort und Sakrament) und dem Glauben erkannte er die Religion, neben der es keine andere, also gewiß auch keine höhere gibt. Der göttliche Akt ist die Schenkung des Glaubens (durch Wort und Sakrament), und die Betätigung der Religion ist der Erlösungs- und Vorsehungsglaube. Daneben hat weder die Inspiration, noch die Heiligkeit, wenn sie etwas andres sein will als die Lebensführung im kindlichen Vertrauen zu Gott, irgend welchen wesentlichen Spielraum. Sie können bei diesem oder jenem als individuelle Züge

erträglich sein; sie können bei Andern besondre und für ihren eigentümlichen Beruf notwendige Begabungen darstellen — in der Regel werden sie aber als Anmaßungen „stolzer Heiliger“ und darum als irreligiöse Erscheinungen zu beurteilen sein; denn Religion haben ist nichts andres als an Gott glauben, das heißt sich in die Hände des versöhnten Gottes mit Leib und Seele beschließen. Der Erlösungs- und Vorsehungsglaube ist die Religion; die „Inspiration“ und die „Heiligkeit“ sind daneben nichts.

Eine gründlichere Umkehrung des alten Religionsbegriffs ist nicht denkbar! Die letzten scheinen die ersten geworden zu sein, und die ersten müssen zufrieden sein, wenn sie unter jenen überhaupt noch einen Platz finden! Eine Fülle von Fragen drängt auf uns ein, wenn wir über diesen Wechsel nachzusinnen uns anschicken. Ist diese Vertauschung nicht vielmehr eine Unifizierung, d. h. eine Zusammenziehung des doppelten Religionsbegriffs zu einem einzigen? Oder ist sie vielleicht gar eine Säkularisierung der Religion? Entzieht sie nicht der Religion ihr eigentümliches Leben? Weiter, bedeutet sie nicht eine furchtbare Verstärkung des autoritativen Elements in der Religion, das sie an die Stelle eignen Erlebens setzt? Das ist die eine Reihe der Fragen; aber auch eine andre taucht auf. Hat nicht schon Augustin oder doch sicherlich Paulus den neuen Religionsbegriff? Wie steht es mit dem ganzen ältesten Christentum? Gelten im Katholizismus wirklich Inspiration und Heiligkeit allein als die konstituierenden Faktoren der Religion? Ist nicht schon in ihm eine kompliziertere Auffassung vorhanden? Diese Fragen sollen uns in den folgenden Artikeln beschäftigen. Hier möge zum Schlusse eine geschichtliche Parallele stehen.

Nicht durch die Reformation sind zum erstenmal in der Religionsgeschichte die letzten die ersten geworden. Im ersten Jahrhundert der Kirchengeschichte hat sich schon einmal ein ähnlicher Prozeß abgespielt. Um die

zahlreichen Synagogen im römischen Reiche fanden sich überall heidnische Proselyten geschart, sie hielten das Gesetz nicht, sondern nur einige wenige Gebote desselben, aber sie glaubten an den einen geistigen Gott, an seine Vorsehung und an sein Gericht; sie suchten ein tugendhaftes Leben zu führen und faßten alle Erzählungen des Alten Testaments geistig. Sie galten nicht als volle Juden, nicht als wirkliche Söhne Abrahams; aber man sagte ihnen, daß sie als Juden zweiter Ordnung auch Aussichten auf ein bescheidnes Erbe hätten. Da kamen die christlichen Missionare und verkündigten ihnen, daß gerade sie die rechten Kinder Israels seien, daß unter der Bedingung des Glaubens an Christus ihr Verhalten dem Gesetz und dem Alten Testamente gegenüber das richtige und gottgewollte sei, ja daß es geradezu Sünde sei, Zeremonialgesetze zu beobachten. Das, was bisher für Religion erster Ordnung gegolten — das pünktliche Halten eines Zeremonial- und Kultusgesetzes —, wurde gestürzt, und die Religion zweiter Ordnung — eine Vergeistigung, aber in gewissem Sinne auch eine Säkularisierung supranaturaler Größen — rückte mit souveräner Kraft in den Mittelpunkt.

II.

Wir haben in dem ersten Artikel das Problem scharf zu bestimmen versucht, indem wir es also formulierten:

Die Reformation bedeutet einen epochemachenden Umschwung in der Religionsgeschichte überhaupt; denn Luther hat das, was man bisher für das Wesen der Religion hielt, als vorübergehende oder sekundäre oder gar als bedenkliche Erscheinung betrachtet, und er hat das, was bisher als abgeleitete Wirkung der Religion galt, als ihr Wesen beurteilt, oder doch den Anstoß zu solchen Beurteilungen gegeben.

Als das, was man bisher für das Wesen der Religion gehalten hatte, bezeichneten wir die Inspiration und das engel-

gleiche Leben; als das, was Luther dafür eingesetzt, den Erlösungs- und Vorsehungsglauben.

Bevor wir die Fragen erörtern, die die Erkenntnis dieses Umschwungs hervorruft, wollen wir uns die Verschiedenheit der Frömmigkeit, wie sie sich hier und dort darstellt, vergegenwärtigen. Auf beiden Seiten schildern wir ihre klassische Gestalt:

Dort ist es das Innewerden der Gottheit, das alles beherrscht; nicht nur der Geist und die Seele, sondern auch die geheiligten Sinne nehmen sie wahr: Gott wird gefühlt, gehört, geschaut und geschmeckt. Diese überwältigenden Erfahrungen reißen den Frommen aus der Welt heraus und führen ihn hoch über sie. Er kann gar nicht mehr in und mit der Welt leben oder vielmehr — nur die irdischen Dinge bleiben ihm übrig, die Gott als Mittel erwählt hat, um sich ihm erkennbar zu machen: die heilige Speise, das Kruzifix, der Geißelstrick, der arme Bruder. Aber wer Gott nur in der Einsamkeit vernehmen kann, der muß in die Wüste ziehen. Ein Unterschied der Begabungen zeigt sich hier: der heilige Antonius, der ihn nur dort findet, und der heilige Franziskus, der ihn an der Sonne, den Blumen und den Fischen, im Elend, in der Krankheit und im Hunger sich offenbaren sieht. In der Sache ist kein Unterschied, und darum auch nicht in der Lebensführung. Sie beide sind jedem weltlichen Beruf und jeder irdischen Aufgabe entrückt: der Franziskaner, der dem Hungernden ein Süpplein erarbeitet, dem Mütterchen das Holz abnimmt und den Pestkranken pflegt, sieht Christus in ihnen und dient Christo, das heißt Gott. Das Irdische ist ihm nur ein leichter Schleier, hinter dem ihn überall die Gottheit selbst anblickt; je tiefer die Not und Armseligkeit, um so heller und tiefer ihr großes Auge. Wie ein Träumender schaut, handelt und hilft er. Äußere Gefahren und Hemmungen von Menschen gibt es eigentlich nicht mehr; aber zwei mächtige Feinde lauern: der Teufel und das Fleisch. Je

lebendiger sich die Gottheit zu erkennen gibt, desto heftiger werden die Anläufe jener. Sie suchen die Seele aus der Gemeinschaft mit Gott zu reißen; sie verdunkeln seinen Lichtglanz und stürzen den Geist in Finsternis. Ein fortwährender Kampf ist die Folge, und das Schrecklichste ist: die Gottheit scheint sich selbst manchmal zurückzuziehen:

Willst du mich sogleich verlassen,
Warst im Augenblick so nah,
Dich umfinstern Wolkenmassen,
Und nun bist du gar nicht da.

Im Augenblick noch unter Chören von Engeln, und vielleicht schon im nächsten Moment unter Teufeln; eben noch geborgen im Schoße Gottes, und gleich darauf gepeitscht vom bösen Feind; eben noch auf Wolken schwebend als Seher und Prophet — ein Sturz, und am Boden krümmt sich ein zertretner Wurm.

In diesen Kontrasten spielt sich, aufregend und zermarternd, das innere Leben ab, und es gibt nur noch ein inneres. Aber all die Not und Qual wird immer wieder ausgelöscht durch einen Moment wirklichen Gottesgefühls. In ihm erscheinen auch die erlittnen Anfechtungen als gerechte Strafen des heiligen Gottes, und man erkennt, daß sie nicht ausbleiben konnten.

Und nun vergleichen wir damit den Frommen im Sinne Luthers. Er hat die Gottheit nie geschaut, und wenn er sie gefühlt hat, will er sich auf dies Gefühl nicht verlassen. Worauf er sich verläßt, das ist das Wort Gottes, das Evangelium, das ihm verkündigt ist. Weil er dem Worte glaubt, glaubt er an Gott, und das Wort wandelt seine unsichern oder schrecklichen Gottgefühle in ein tröstliches Wissen und in eine lebendige Gewißheit. Zu wissen braucht er nur Eines: daß das dunkle und heilige Wesen, dem gegenüber er sich verantwortlich und schuldig fühlt, für ihn nicht mehr der schreckliche Richter ist, sondern der Vater.

Im Worte, d. h. in, mit und unter Christus, ist er davon überzeugt worden. Die Erweckung dieser Überzeugung ist das grundlegende und alles bestimmende Erlebnis. Es wirkt sich aus in dem kindlichen Gebet und in der Zuversicht, fortab bei Gott geborgen zu sein. „Laß dir an meiner Gnade genügen“ und „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ — diese beiden Worte bezeichnen die Eigenart des innern Lebens, das nun entstanden ist. In der Breite und Peripherie des irdischen Lebens ändert sich gar nichts, und auch nach „hohen Offenbarungen“ schaut ein solcher Mensch nicht aus. Es gibt nur eine Bitte: „Herr, stärke mir den Glauben.“ Wohl tritt die ganze Welt und der Weltlauf in das Licht des väterlichen Gottes, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt; aber nichts Einzelnes — weder im Sittlichen noch im Physischen — erhält an sich eine besondre Bedeutung; ja, größer als die Sorge, Gottes Walten überall zu erkennen, ist die Scheu, die Gnade, die das Herz fest macht, nicht mit andern Eindrücken und Erlebnissen zu vermischen: „Freuet euch nicht, daß euch die Geister untertan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind.“ Der Seher, der Heilige, der Asket — sie sind verschwunden; sie haben dem Gläubigen Platz gemacht.

Die Wirkungen dieses Umschwungs umfassen den ganzen Bereich der Erscheinungen des religiösen Lebens. An die Stelle fortwährender Erregungen eines psychischen Reizzustandes ist eine stetige Stimmung getreten; man vergleiche die Meditationen und Gesänge katholischer Mystiker mit den Kreuz- und Trostliedern Paul Gerhardts! Aber auch das Weltbild, das dort und hier entsteht, ist ein ganz verschiednes: in eine Welt, die des Teufels ist, greift Gott hinein mit Wundern und Zeichen, offenbart an diesem und jenem seine leibhaftige Gegenwart und schafft mitten in der Welt der Sünde und des Todes eine zweite

Welt des Heiligen — so ist es dort; nein, er leitet diese Welt mit ihrer Not und ihrem Elend zu seinem Ziele — so ist es hier.

Der ungeheure Wechsel, der hier entstanden ist, muß zunächst mit der ganzen Stärke des Kontrastes empfunden werden, wenn man beiden Teilen gerecht werden will. Erst dann darf man nach den geschichtlichen und sachlichen Vermittlungen fragen und nach dem Rechte, das jeder der beiden Auffassungen gebührt. Wie fremd aber den evangelischen Christen der frühere Religionsbegriff geworden ist, davon kann man sich gerade in unsern Tagen leicht überzeugen. Da alle geschichtlichen Erscheinungen heutzutage vorurteilsloser, ich möchte sagen positiver studiert werden, als in dem Zeitalter der philosophischen Konstruktionen, so kam man auch dazu, die ältern Erscheinungsformen der Religion sicherer zu beobachten und genauer wiederzugeben als früher. Man begnügte sich z. B. nicht mehr damit, die Unterschiede des Protestantismus und Katholizismus nach den Katechismen darzustellen und das, was nicht im Katechismus der katholischen Kirche steht, als unerhebliches Beiwerk zu betrachten, sondern man suchte die wirkliche Lebensgestalt der Frömmigkeit zu ermitteln und sich klar zu machen. Man wollte auch das alte Christentum nicht mehr nur an seiner Dogmengeschichte studieren, sondern in allen seinen Erscheinungen und an allen seinen Kundgebungen. Diese Versuche hatten für die, die sie anstellten, ein unerwartetes Resultat. Es wurde uns mitgeteilt, daß nun erst das Wesen der Religion entdeckt sei, und daß es mit der Religion eine ganz andre Bewandtnis habe, als wir bisher geglaubt hatten. Die einen erzählten uns, dort, wo die Religion wirklich lebendig sei, sei sie eine mit Zauberei verbundene Art von Manie, und man müsse sie studieren, wie man psychische Ekstasen und Alchemie studiert; sie lebe im Absurden, gefalle sich in tausend seltsamen Hervorbringungen, und wo sie anfange

vernünftig zu werden, da sei ihr bereits Fremdes beigemischt. Die andern aber berichteten noch Überraschenderes von ihrem Streifzug in das Land der Religion. Sie brachten im Unterschied von jenen die Religion als ein Gut nach Hause, aber als ein Gut, vor dem der evangelische Glaube nicht mehr bestehen könne. Sie teilten uns mit, daß Religion Inspiration und asketische Weltflucht sei. Es war der alte Religionsbegriff und die katholische Religion, die sie entdeckt hatten; aber sie wußten das nicht. So fremd waren sie innerlich dieser Art von Religion geworden, daß sie sie nicht einmal zu identifizieren vermochten. Aber freilich, noch fremder standen sie der evangelischen Religion gegenüber; denn jene, wenn sie sie auch bisher nicht gekannt hatten, begrüßten sie nun wie eine Offenbarung, diese aber verblaßte ihnen augenblicks und schien überhaupt nichts mehr zu sein als ein wesenloser Schein oder als ein verfehltes geschichtliches Experiment.

Unter der Oberfläche der Ereignisse und geistigen Entwicklungen bereitet sich, soweit überhaupt die Religion unter uns noch lebend ist, eine erschütternde Krisis vor. Es gilt dem Protestantismus, es gilt dem evangelischen Christentum in dem Grundprinzip seines Daseins. Man sagt uns, der Protestantismus habe mit dem Ultramontanismus zu kämpfen und es drohe ihm von diesem große Gefahr. Das ist wahr, aber diese Gefahr ist nicht die höchste. Viel ernster ist die Krisis, die über den evangelischen Religionsbegriff selbst hereinbrechen wird, ja schon hereingebrochen ist. Es handelt sich zum zweitenmal um eine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus; denn der „neue" Religionsbegriff ist in Wahrheit der katholische. Wie viele die Krisis bereits empfinden, tut nichts zur Sache. Um ihren Anbruch zu verkündigen, bedarf es keines Propheten mehr. Um welche Gegensätze es sich handelt, haben wir in den beiden Artikeln kurz darzustellen versucht, in den folgenden soll sich die Beurteilung anschließen.

III.

„Eure Kurfürstliche Gnaden weiß oder weiß nicht, so lasse Sie es Ihr hiemit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, daß ich mich wohl hätte mögen, wie ich denn hinfort tun will, einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben.“

So hat Luther, als er von der Wartburg zurückkehrte, an den Kurfürsten geschrieben. Selten und nur auf den Höhepunkten seines Lebens hob sich sein reformatorisches Bewußtsein zu dieser Höhe; aber die Gewißheit seiner christlichen Erfahrung und seines Berufs, die aus diesen Worten spricht, war doch das Fundament seines ganzen Wirkens. Die Kirche, die nach ihm genannt worden ist, hat diese Überzeugung bis zur Zeit der Aufklärung festgehalten. Man braucht nur an den bekannten Spruch zu erinnern: „Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmermehr“ und an den Abschnitt „Von Luthers Berufung“ in lutherischen Dogmatiken. Ja noch im achtzehnten Jahrhundert hat der Großvater Jung Stillings, übrigens ein Reformierter, seine Sehnsucht nach dem Himmel in die Worte gekleidet:

„Ich erwarte ohne Furcht den wichtigen Augenblick, wo ich von diesem schweren, alten und starren Leib befreit werden soll, um mit den Seelen meiner Voreltern und andrer heiliger Männer in eine ewige Ruhe eingehen zu können. Da werd ich finden: Doktor Luther, Calvinus, Ökolampadius, Bucerus und andre mehr, die mir unser seliger Pastor, Herr Winterberg, so oft gerühmt und gesagt hatte, daß sie nächst den Aposteln die frömmsten Männer gewesen.“

Der Maßstab, nach dem die Frömmigkeit und die Bedeutung dieser Reformatoren hier gemessen ist, war nicht die Inspiration oder die asketische Heiligkeit, sondern ihr

Glaube. Weil sie den rechten Glauben auf den Leuchter gestellt und den Weg zu ihm gewiesen haben, darum haben sie ein apostelgleiches Ansehen.

Der alte Stilling hatte ganz richtig empfunden. Es war durch jene Männer im sechzehnten Jahrhundert wirklich etwas geschehen, dem sich kein Vorgang aus der früheren Geschichte der Kirche an die Seite setzen ließ. Entweder waren sie Verstörer oder trotz aller persönlichen Schwächen Männer, denen ein Platz neben Paulus gebührte. Aber waren sie nicht Verstörer? Das ist eine ernste Frage. Je und je sind im Gebiet des Katholizismus Männer aufgetreten, die den doppelten Religionsbegriff, wie er dort herrscht, unerträglich fanden und zu einem einzigen zusammenziehen wollten. Aber dann war es stets der mönchische, den sie allein gelten ließen, und dem die Religion der in der Welt stehenden Christen, die Glaubensreligion, als eine halbschlächtige und unwerte weichen sollte. So oft sich solche Propheten erheben, zuletzt noch Tolstoi und vor ihm der Protestant Kierkegaard, geht ein Zittern durch die ganze Christenheit. Wo nur immer ernstere Christen sind, da regt jene Verkündigung alle Tiefen der Religion auf, erschüttert die Gewissen und entfesselt Stürme in den Abgründen der Seele. Jene Männer aber des sechzehnten Jahrhunderts suchten die Einheit zu schaffen, indem sie die Glaubensreligion zur einzigen erhoben. Gewiß, darin liegt eine Art von Säkularisierung der Religion mit den schwersten Gefahren. Haben sie alle die lebendigen, sinnlich-übersinnlichen Empfindungen der Frömmigkeit für gleichgültig oder nebensächlich oder bedenklich erklärt, haben sie das Opfer abgelehnt, das in der Darbringung des ganzen weltlichen Lebens besteht, so haben sie unzweifelhaft ein gewagtes Spiel gespielt. Wo ist dann noch die Religion? Ist ihr nicht ihr eigentümliches Leben entzogen? Ist es nicht sehr bequem, Religion zu haben, wenn sie nichts andres ist als die Weiterführung des täglichen

Lebens, wie man es lebt, nur begleitet von einem rätselhaften Glauben, der selbst nur auf Treue und Glauben hingenommen wird — ohne Feuer in der Seele, ohne Furcht und Zittern im Gewissen, ohne Energie in der Tat?

Ja, das ist die Gefahr! Aber Gefahren entscheiden nicht über das Recht und die Wahrheit einer Sache. Mit „Gefahren" können wir auch von der andern Seite reichlich aufwarten; denn Religion ist, wie man sie auch nimmt, immer „gefährlich". Oder sind die Säulenheiligen, die Geißlerbrüderschaften, die Ertötung des Lebens, die Verödung der ganzen Schöpfung und wiederum die Ausbrüche ekstatischer Leidenschaft, die Raserei der Seele, die Blendung des Verstandes, die Verkehrung aller Vernunft — sind das alles keine Gefahren? Von den Gefahren wollen wir daher absehen. Dagegen bietet sich sofort ein andrer Maßstab der Beurteilung an. Wie steht es mit den Früchten dort und hier? Nun, man darf wohl, ohne sich dem Vorwurf der Parteilichkeit auszusetzen, behaupten, daß es mit ihnen bei den protestantischen Völkern mindestens nicht schlimmer steht als bei den katholischen. Allein dieser Maßstab ist doch nicht ohne weiteres brauchbar; denn man kann ihm entgegenhalten, es müsse zuvor untersucht werden, was bei jenen wirklich aus ihrem evangelischen und bei diesen aus ihrem katholischen Christentum geflossen ist. Das ist eine schwierige, wenn auch nicht aussichtslose Untersuchung, und darum muß sie hier beiseite bleiben. Es fragt sich, ob nicht die richtige Beurteilung aus der Sache selbst gewonnen werden kann.

„Mihi adhaerere Deo bonum est" (Gott anhangen, das ist mein Gut) — in diesem Satze liegt doch wohl das Gemeinsame, was die beiden Standpunkte verbindet, sofern sie wirklich Religion sind und nicht leere Ekstase oder toter „Glaube". Wo aber der Gedanke des von der Welt unterschiednen, lebendigen Gottes sich der Seele bemächtigt hat und als Wirklichkeit festgehalten wird, da ist

immer Inspiration, und zugleich spaltet sich in dem Bewußtsein der natürliche und der geistliche, der alte und der neue Mensch. In dieser Erfahrung, die durch das Gebet bejaht und gekräftigt wird, ist zwischen dem Ekstatiker, wenn anders er in Gott lebt, und dem schlichtesten evangelischen Christen kein Unterschied. „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist“ — der nüchternste Lutheraner muß in diesem Bekenntnis sein eignes sehen, oder seine Religion ist überhaupt keine. Und nicht anders ist es in bezug auf die Lebensführung: in der Bitte um ein reines Herz und in dem kräftigen Streben nach Freiheit von der Welt treffen sich die Standpunkte.

Aber doch ist der Unterschied noch ein sehr großer. Dort bleibt der innere Sinn scheinbar lebendiger und inniger an der Wirklichkeit Gottes haften, und darum stößt er die Welt ab als einen eklen Schein oder als die Beute des Todes. Hier dagegen scheint die Kräftigkeit des Erlebnisses schwächer zu sein; denn jene Energie offenbart sich nicht so sinnenfällig. Nein — sie ist nicht schwächer, sondern stärker; denn sie ist mit dem klarsten Bewußtsein bezogen auf einen Punkt: Frieden in Gott, der die Schuld vergibt und die Seele bewahrt. Alles übrige fällt ab und wird bedeutungslos gegenüber diesem Herzstück. Selbst die „hohen Offenbarungen“ stürzen zusammen und werden gleichgültig für einen Menschen, dem Gott aufgegangen ist als die gnädige Macht, die den innern Zwiespalt aufhebt, und als der, der seine Flügel breitet über sein Kind.

Einst offenbarte sich die Gottheit den Menschen an heiligen Zeichen, an Zeremonien und an einer Kultusordnung. Fürwitz und Torheit wäre es, zu leugnen, daß sie nicht wirklich an ihnen empfunden wurde. Aber als die Zeit erfüllt war, wurden dieselben Zeremonien und dieselbe Kultusordnung als Götzendienst erkannt. Einst offenbarte

sich die Gottheit den Menschen in einer Fülle erhabner Gefühle, in überschwenglichen Erlebnissen, und in der Wüste der Askese leuchtete ihr Feuer. Fürwitz und Torheit wäre es zu leugnen, daß sie nicht wirklich in ihnen empfunden wurde, ja noch empfunden wird. Aber als die Zeit erfüllt war, wurden dieselben erhabnen Gefühle und überschwenglichen Erlebnisse eine geringe Sache gegenüber dem schlichten Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, der Sünde vergibt, und ich befehle mich in seine Hände."

Ist Luther wirklich im absoluten Sinn der Erste gewesen, der der Religion diese Wendung gegeben und ihren Bereich und ihre Form durchgreifend korrigiert hat? Dann wäre er Religionsstifter im vollen Sinne des Worts. Das ist er nicht gewesen; denn das, was er in der Kirchengeschichte vollzogen hat, ist nur die Enthüllung dessen, was in der Weltgeschichte längst aufgeleuchtet, aber wieder verdunkelt war.

IV.

Vor bald zwei Jahren schrieb ich in einer wissenschaftlich-theologischen Zeitschrift:

„Wenn nicht alles trügt, gehen wir in bezug auf die Erklärung und geistige Vermittlung des Urchristentums und der ältesten Kirchengeschichte einer Epoche entgegen, die man als altertümelnde bezeichnen darf. Im Gegensatz zu jener Betrachtung, die die geistigen Höhepunkte einer geschichtlichen Erscheinung hervorhebt, werden wir angewiesen, vielmehr ihre breite Basis und substanzielle Natur zu studieren. Aus dem Wurzelgeflecht, aus Stamm und Rinde sollen wir Blüte und Frucht bestimmen. Wir werden gewiß viel dabei lernen; aber mögen die Zukünftigen besonnene Lehrer bleiben, sonst gibt es einen vorzeitigen Rückschlag. Die teleologische Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen ist die entscheidende. Nur

sofern sich etwas aus seinen Ursprüngen losgerungen hat, ist es eine Macht geworden."

Der Unfug, der auch sonst in der modernsten Geschichtschreibung mit dem „Milieu" getrieben wird — die Sache ist so wenig anziehend wie das Wort —, dringt auch in die Kirchengeschichte ein und wird uns dort als die „religionsgeschichtliche Betrachtung" empfohlen. In dem „Milieu" werden dann noch die barocken Züge mit besonderm Eifer aufgesucht und so erklärt, als hätte in ihnen das eigentliche Leben pulsiert. Wie wäre es, wenn heute einer in unsre Kirchen träte und daselbst dekorative Fruchtguirlanden, spielende Engel u. dergl. ins Auge faßte, pünktlich nachwiese, woher diese Dinge kommen, und nun behauptete, die Gemeinde huldige noch einem heimlichen Naturdienst? Oder wenn er die religiösen Bilder, die wir brauchen, mit vieler Gelehrsamkeit auf ihre Ursprünge zurückführte, um dann zu erklären, die babylonisch-assyrische Religion sei unter uns noch nicht ausgestorben? Nicht wesentlich anders mutet uns manches an, was wir heute über Religionsgeschichte und näher über das Urchristentum zu lesen bekommen, oder was uns angekündigt wird. Wer sich dagegen einen Sinn für das Produktive und Fortwirkende in der Geschichte bewahrt hat, der wird bei allem Interesse für die Formen Schale und Kern nie verwechseln können. —

Wir haben den vorigen Artikel mit der Behauptung geschlossen, Luther sei nicht der erste gewesen, der jene Wendung in der Religionsgeschichte herbeigeführt habe, die durch das Bekenntnis kurz bezeichnet ist: „Ich glaube an Gott, der Sünde vergibt, und ich befehle mich in seine Hände"; wohl habe er zuerst in der Kirchengeschichte die christliche Gemeinde ausschließlich auf dies Bekenntnis gestellt, aber er habe damit nur etwas enthüllt und in Kraft gesetzt, was lange vor ihm bereits vorhanden gewesen sei.

Auf wen wir damit abzielten, konnte wohl nicht zweifelhaft sein. Der Herr selbst hat diese Religion verkündigt. Gewiß, er hat nichts aufgelöst von der väterlichen Religion, und so mögen uns jüdische und christliche Rabbiner belehren, daß er eben nur ein Jude gewesen sei. Oder es mögen andre kommen und uns sagen, seine Verkündigung sei nichts andres gewesen als eine erschütternde Predigt von dem Gericht und dem zukünftigen Gottesreich, in dem man mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen werde. Oder es mögen die Dritten erklären, die Botschaft von der bessern Gerechtigkeit, d. h. von dem neuen Gesetze, sei der eigentliche Inhalt seiner Predigt. Diese sind der Wahrheit schon nahe gekommen, aber verfehlt haben sie sie auch; denn das Hauptstück seiner Predigt ist der Gott, der Sünde vergibt und die Haare auf dem Haupte gezählt hat. Darum sind der Zöllner im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und „der verlorne Sohn" die großen Paradigmen seiner Religion.

Wie kann man das beweisen? Nun, aus der Sache selbst und aus der Entwicklung, die sie in den achtzehn Jahrhunderten genommen hat. Aus der Sache selbst; denn es ist unmöglich, daß jene Verkündigung ein nebensächliches Element darstellt. Mag sie von noch so verschiednen Momenten begleitet und in sie verflochten gewesen sein: wo sie überhaupt ist, ist sie das Hauptstück; denn alle übrigen haben neben ihr etwas Fragmentarisches und Unstetiges. Aber sie tritt auch in der Predigt Jesu mit souveräner Kraft hervor. Jüngst ist ein herrliches Buch erschienen: Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (Freiburg, 1899). Dreiundfünfzig Gleichnisse und Parabeln sind hier ihrem ursprünglichen Sinn zurückgegeben, gegenüber jener Exegese, die viele Künste treibt und nur weiter vom Ziele kommt. Dieses Buch sollte in den nächsten Monaten von allen Theologen gelesen werden; denn besser als irgend ein andres ruft es zur Erkenntnis des Wesent-

lichen. Es wird die Zuversicht zu dem „evangelischen“ Glauben beleben und stärken, zu jener Überzeugung, daß der demütige Kindessinn gegenüber dem Vater im Himmel in der Gewißheit seiner Gnade und seines Schutzes das Geheimnis der christlichen Religion ist, das den Weisen und Klugen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart ist. Und die Geschichte dieser Religion — was lehrt sie anderes vom Urchristentum an bis zu Augustin, von Augustin zu Franziskus, von Franziskus zu Luther, als die Enthüllung dieses Evangeliums? Gewiß, man kann in der Geschichte sehr verschiedne Linien konstruieren mit ganz verschiednen Effekten. Aber nach mühsamen Experimenten kehrt man zuletzt zu der Linie zurück, die die Geschichte selbst mit ehernen Zügen auf ihre Tafeln eingegraben hat. Sie schreibt auch allerlei daneben, und die Gelehrten sollen es lesen; aber sie führt nicht irre.

Im Urchristentum entwickelte sich mit einem Schlage alles zur höchsten Kraft, was irgendwie Religion des Heiligen war. Die apokalyptischen und eschatologischen und wiederum die weltflüchtigen und sittlichen Elemente strebten empor; ein jedes suchte an dem neuen Erlebnis Halt zu gewinnen und den ganzen Bereich des Religiösen allein auszufüllen. Aber mitten aus dieser unruhigen und stürmischen Bewegung heraus vernehmen wir den sichern Glockenton: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.“ „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes?“ und in dem hohen Liede der Liebe (1. Kor. 13) schwingt sich der große Apostel über alle Propheten und über alle Virtuosen der Selbstaufopferung.

In der „Kirche“ hat man das nicht überhört, aber nicht so gehört, wie sich's gebührt. Sie stellte sich bald, ja eigentlich von Anfang an, auf andre Grundlagen. Eine kompliziertere Struktur, als diese Kirche schon nach drei Menschenaltern aufweist, hat niemals eine religiöse Gemeinde empfangen, freilich ein Beweis ihrer Universalität

und der ungeheuern positiven Kraft, mit der sie alles Positive an sich zog. Was seit den Tagen des Moses und des Plato an der Religion erlebt und über sie gedacht worden war, das zog die Kirche in ihren Organismus hinein, bildete es als eines ihrer Organe aus und benutzte es, sei es als Waffe, sei es als Klammer. Das Zöllnerbekenntnis, Röm. 8, und 1. Kor. 13 waren dabei wahrlich nicht vergessen, aber die heilige Einfalt und Schlichtheit der Gesinnung, von der sie zeugen, der sichere Trost, den sie gewähren, und die Tatkraft, mit der sie das Herz erfüllen, waren niedergehalten.

Aber nun begannen die Reduktionen. Man kann nicht nur, man soll und muß die ganze innere Religionsgeschichte der christlichen Kirchen bis auf Luther beschreiben als eine Geschichte, in der sich das Evangelium herausarbeitet aus Apokalyptik, Eschatologie, asketischer Weltflucht und wiederum aus Metaphysik, Prädestinationslehre, Kirchendogmatik, um das innere Leben allein zu bestimmen. An dem Bilde Christi und an seinen Worten arbeitete es sich heraus: Mittel und Zweck fallen hier zusammen. Soll ich erzählen, wie ein Clemens Alexandrinus innere Freiheit gewinnt am Evangelium, und wie sein dem Evangelium scheinbar so fremdes Ideal „der wahre Gnostiker“ ihm in Wahrheit so nahe gekommen ist? Soll ich an Augustins „Konfessionen“ erinnern, daran erinnern, wie dieser tiefsinnigste und gefährlichste Spekulant doch nahe daran gewesen ist, alle Spekulation zu verabschieden: „Wer Glaube, Liebe und Hoffnung hat, hat alles, hat Gott selbst und bedarf nichts anderes, keine »Offenbarungen«, kein Mönchtum, kein Gesetz.“ Soll ich der großen Wendungen im Mönchtum gedenken, als der Weltschmerz in die Gottesfreude, das beschauliche Leben in das tätige überging, bis zuletzt Martin Luther kam und der Christenheit den Grund und das Ziel dieser ganzen Entwicklung enthüllte und deutete? Er hat vieles stehen gelassen und trug, wie

wir alle, das Gewand seiner Zeit. Aber er hat in einer Gemeinschaft von Millionen die Überzeugung erweckt, daß Gott mit uns nicht anders handelt als durch den Glauben, daß Gott das Wesen ist, auf das man sich verlassen kann, und daß er größer und gütiger ist als unser Herz. Auf dieser Überzeugung, mit Ablehnung alles Enthusiasmus' und aller selbstgewählten Werke, hat vor ihm niemals eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, gestanden. Längst war sie aufgeleuchtet — in der Verkündigung Jesu selbst —, darum ist Luther kein Religionsstifter: aber in der Kirchengeschichte, als die Grundlage einer Gemeinschaft, hat er sie durchgesetzt, und in diesem Sinn gebührt ihm auch eine Stelle in der allgemeinen Religionsgeschichte.

V.

„Den einzelnen Verkehrtheiten des Tags," sagt Goethe einmal, „sollte man immer nur große weltgeschichtliche Massen entgegensetzen." Die Kirchenhistoriker, die zum Glück noch nicht Historiker eines Jahrhunderts sind, sollen das universalgeschichtliche Material, das ihnen zu Gebote steht, brauchen, um den Verkehrtheiten zu begegnen, die aus der Überspannung einzelner Beobachtungen und aus der Tagesmode entspringen. Falsche Querschnitte, die in der Geschichte gemacht werden, werden als solche durch richtige Längendurchschnitte erwiesen. In diesen taucht oft gar nicht oder an ganz untergeordneter Stelle auf, was im willkürlich gemachten Querdurchschnitt sehr bedeutend erscheint. Ein Beispiel: es ist nicht schwer, an einer bestimmten Stelle der Kirchengeschichte einen Querschnitt so durchzulegen, daß der Engelglaube als eines der wichtigsten Stücke in Lehre, Kultus und Leben hervortritt; aber jeder Längendurchschnitt, den man an der Kirchengeschichte vollzieht, wird beweisen, daß jener Glaube ein höchst untergeordnetes Moment gewesen ist. Das Produk-

tive, Fortwirkende und darum Wesentliche in der Geschichte läßt sich immer nur an ihrem Verlaufe ermitteln und studieren; in der großen Frage, die uns hier beschäftigt, legt dieser Verlauf Zeugnis dafür ab, daß das, was in der Predigt des Herrn die Hauptsache war, auch das sich durchringende Hauptstück geblieben ist, aber erst durch Luther das ausschließliche Fundament einer religiösen Gemeinde wurde.

Ist das geschichtliche Urteil an der Erkenntnis des Verlaufs der Geschichte gereift, so wird es auch Sicherheit gewinnen in der Abstufung und Würdigung der charakteristischen Momente eines bestimmten Zeitalters. Ich wähle wiederum ein Beispiel. Nichts scheint sicherer zu sein als die Tatsache, daß die Christen des zweiten Jahrhunderts von einem massiven „Geistes"-, Geister- und Dämonenglauben so beherrscht waren und so sehr in einer Welt von Visionen, Wundern und Mirakeln lebten, daß daneben alles andre unkräftig war, oder doch nur ein streng autoritatives Kirchentum, das die Enthusiasten in Schranken hielt, aufzukommen vermochte. Sieht man aber näher zu, so gewahrt man erstens, daß jene Welt der Ekstase und der Wunder den Christen damals keineswegs eigentümlich gewesen ist, sondern ein gemeinsames Merkmal des Zeitalters gebildet hat, zweitens, daß sich die ernsteren Christen — und überall dürfen nur sie in Betracht gezogen werden — nicht unbedingt auf jene Erscheinungen verlassen haben, und drittens, daß das Erlebnis, durch die Gottesoffenbarung Sündenvergebung, sichere Freudigkeit und die Kraft zu einem sittlichen Leben gewonnen zu haben, das eigentliche Hauptstück ihres neuen Bewußtseins gewesen ist. Diese Erkenntnis getraue ich mir gegen jedermann streng historisch zu erweisen. Ist dem aber so, dann legt auch das zweite Jahrhundert Zeugnis dafür ab, daß Luther etwas zum Fundament der Gemeinde gemacht hat, was schon in den frühern Jahrhunderten die hinter den Ekstasen einer-

seits und den Kirchenlehren andrerseits ruhende Kraft gewesen und aus der Predigt Jesu Christi geflossen ist.

Aber, wendet man ein, es mag mit dem Religionsbegriff Luthers oder selbst des Herrn wie immer stehen — entsprungen sei er schließlich doch aus jener primitiven Religion des Pathos und des Enthusiasmus; daher müsse er entweder diese Züge noch tragen oder sei, wenn sie ihm fast ganz fehlen, als ein schwächliches Endprodukt zu beurteilen. Dieser Einwand verlangt eine besondre Beachtung; denn in ihm steckt der Grundfehler der entwicklungsgeschichtlichen Methode in ihrer Anwendung auf die Geschichte.

Wir leugnen das Recht der entwicklungsgeschichtlichen Methode nicht, aber wir fordern, daß, wer sie anwendet, seinen Blick schärfe und befreie und sich nicht bei einfältigen Betrachtungen beruhige. Die Entwicklung verläuft doch nicht nur in auf- oder absteigenden kontinuierlichen Linien, sondern sie steigert sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen. In der Naturgeschichte ist uns diese Tatsache ganz geläufig: aus der Raupe wird der Schmetterling, der unter völlig andern Lebensbedingungen steht wie die Raupe. Käme heute jemand und teilte uns als neuste und tiefste Weisheit mit, der Schmetterling könne gar nicht fliegen, da ja die Raupe nur gekrochen sei, man müsse deshalb den Flug des Sommervogels wider den Augenschein als eine Art gesteigerten Kriechens beurteilen, so würden wir seine „entwicklungsgeschichtliche Betrachtung“ für Unsinn erklären und ihn auslachen. Ist es in der Geschichte anders? Dennoch lachen dort nur wenige, wenn ihnen als das Ergebnis „entwicklungsgeschichtlicher Studien“ mitgeteilt wird, es gebe keinen freien Willen, denn einst habe es nur einen unfreien gegeben, es gebe keine Religion ruhiger und stetiger Zuversicht, denn einst habe es nur eine pathetische gegeben, die Religion habe nichts mit dem Sittlichen zu tun, denn einst sei sie

von ihm ganz getrennt gewesen. Solange sich die Entwicklungshistoriker noch nicht davon überzeugt haben, daß die Dinge innerhalb der Entwicklung anders werden, daß Bewußtsein und Willenskraft sich transformieren, ja daß ein neues psychologisches Vermögen sich entwickelt, das so sicher funktionieren kann wie eine primitive Naturkraft — solange wirken sie verwirrend und gemeinschädlich. Dem heutigen, durch die Geschichte, d. h. durch die christliche Religion wirklich erzognen Menschen ist das Sittengesetz als natürliches Gesetz in das Herz geschrieben; es ist zur Natur seiner vernünftigen Seele geworden, und er kann es schlechterdings nicht los werden. Daß das früher nicht so war, liegt am Tage, aber deshalb den heutigen Tatbestand leugnen wollen, ist ein verkehrtes Unterfangen. Die dilettantische Rede vom „Übermenschen" hat ihr gutes Recht, nur sucht sie ihn am falschen Ort. Der „Übermensch" ist längst da: die Geschichte des sittlichen Menschen ist seine Entwicklungsgeschichte — die Geschichte des sittlichen Menschen im Bunde mit dem Gott, der sich ihm nicht mehr als geheimnisvoll stürmische Macht, sondern als Norm, Kraft und Schutz seines sittlichen, überweltlichen Daseins offenbart.

In dieser Betrachtung sind wir zum Kern der Frage gelangt, die uns hier beschäftigt; denn das, was durch Luther zum ausschließlichen Fundament einer religiösen Gemeinde gemacht worden ist, was in der frühern Periode der Kirchengeschichte sich durchzuringen strebte, was das Hauptstück in der Verkündigung Jesu gebildet hat — es ist die exklusive, das ganze Gebiet des Religiösen beherrschende Verbindung der Religion mit dem Sittlichen. Man schwächt sie aber bereits ab, ja zerstört sie, wenn man ihr den Charakter des „Natürlichen" nimmt. So tritt sie in den Reden Jesu hervor; man schlage ein beliebiges Gleichnis auf. Die Voraussetzung ist immer die, daß jeder Mensch sittliche Person ist, und daß daher das, was er, Jesus, sagt,

außerhalb jeder Kontroverse liege und zugleich das natürliche Verhalten bezeichne. Der Einwurf, daß man einst so nicht zu den Menschen sprechen konnte, verschlägt nicht: jetzt konnte man so zu ihnen sprechen, und von jetzt an soll man so zu ihnen reden. Die ganze gewaltige Predigt von der Gottheit fällt jetzt nicht mehr wie eine rein außerweltliche, fremde Kraft über das armselige Menschenleben her, um es zu zerbrechen oder zu entsetzen, sondern sie gehört als die Predigt von dem allmächtigen und heiligen Vater-Gott in den Ring seines eignen Daseins hinein.

Darum mußten die Ekstasen und die Mirakel aufhören und mußte die alte Religion einer neuen weichen, in der das Supranaturale ein Stetiges, ja ein Natürliches geworden ist. Man wird mich nicht mißverstehen: nichts andres meine ich als jenen gut lutherischen Satz, daß wir für diese Religion geschaffen sind, daß sie nicht irgendwie nur eine Zugabe zu unserm Leben ist, sondern die Sphäre unsres Daseins. Und nicht fürchten sollen wir uns vor den „Entwicklungshistorikern", als könnten sie uns in dieser Überzeugung beunruhigen: der Schmetterling hat sich nicht nur aus der Raupe entwickelt — es war auch ihre Bestimmung, nicht immer am Boden zu kriechen, sondern einst im neuen Sonnental die Flügel rasch und freudig zu entfalten.

VI.

Die These, die es zu beweisen galt, ist in den vorangehenden Artikeln gerechtfertigt worden:

Die Reformation bedeutet einen epochemachenden Umschwung in der Religionsgeschichte überhaupt; denn Luther hat das, was man bisher für das Wesen der Religion hielt, als vorübergehende oder sekundäre oder gar als bedenkliche Erscheinung betrachtet, und er hat das, was bisher als abgeleitete Wirkung der Religion galt, als ihr Wesen beurteilt oder doch den Anstoß zu solchen Beurteilungen gegeben.

So wollten wir diesen Satz verstanden wissen: Luther hat den Religionsbegriff, der das Hauptstück in der Verkündigung Jesu gebildet hat, der aber in der Kirchengeschichte vor ihm sich vergeblich durchzuringen suchte, in den Mittelpunkt gerückt, nachdem er ihn aus der Verbindung mit dem ältern gelöst hat. Dieser Religionsbegriff aber wurzelt in der Überzeugung, daß Gott mit uns nicht anders handeln will als durch den Glauben. Der Glaube aber ist die sichere und stetige Zuversicht auf den Gott, der Sünde vergibt und uns an seiner Hand hält. So zu Gott aufzublicken ist dem „natürlichen" Menschen fremd; aber es ist doch das „Natürliche" in höherm Sinne; denn für dieses Verhältnis zu Gott sind wir geschaffen.

Es erübrigt noch einige hier auftauchende Probleme wenigstens kurz zu berühren. Sie zu erschöpfen ist unmöglich, aber sie mögen zur Sprache kommen, um zum weitern Nachdenken anzuregen. Zugleich werden dabei einige Einwürfe beseitigt werden, denen unsre Betrachtung ausgesetzt sein kann.

Erstens, daß der evangelische Religionsbegriff, so einfach er erscheint, psychologisch und historisch am schwierigsten zu fassen ist, liegt in der Natur der Sache. Er ist innerhalb der geschichtlichen Entwicklung geworden, was er ist — nicht durch bloße Evolution, sondern immer durch ein Zusammenwirken von Evolution und Persönlichkeit —; er kann daher nur durch Rückgang auf seine Vorstufen verstanden werden. In diesem Sinne ist die Arbeit der Religionshistoriker nicht nur berechtigt, sondern schlechthin notwendig; gerade das innerlichste Element der Religion, das Bewußtsein einer überweltlichen Kraft und eines überweltlichen Verhältnisses, wird nur so in ein helles Licht gerückt werden können (vgl. oben S. 308 ff.). Diese Überweltlichkeit ist freilich hier anders bestimmt als auf den frühern Stufen, trägt psychologisch ein andres Gepräge und offenbart sich in andern Ausdrucksformen — das darf

nicht übersehen werden —; aber der Gegensatz „Geist Gottes“ und „Geist der Welt“ wird nicht schwächer empfunden als früher. Dankbar haben wir jede psychologische Analyse der Religion entgegenzunehmen, die uns ihren paradoxen Charakter enthüllt; aber um so sicherer müssen wir unsern Blick auf das Ende der Entwicklung richten, in dem jener paradoxe Charakter nicht untergegangen, wohl aber mit der gesamten geistig-sittlichen Lebensbewegung in eine Einheit gesetzt ist.

Durch den evangelischen Religionsbegriff ist zweitens der Unterschied einer Religion erster und zweiter Ordnung — Religion der Ekstatiker und Religion der Laien — aufgehoben. Dennoch besteht dieser Unterschied in der Form individueller Nuancen fort, nicht nur weil die ältere Stufe niemals in der Geschichte durch die folgende ganz beseitigt wird, sondern auch weil Temperament, sittliche Disziplinierung des eignen Lebens und besondrer Beruf für diesen und jenen bestimmtere und strengere religiöse Ausdrucksformen fordern. Alles, was wir in der Geschichte des Protestantismus „Pietismus“ nennen, gehört hierher, und weit entfernt ihn zu verurteilen, wünschen wir vielmehr, er wäre kräftiger unter uns, vorausgesetzt, daß er die Grundlage des evangelischen Religionsbegriffs nicht wieder in Frage stellt. Einen Antonius, einen Franziskus, einen Franz Xavier, ja selbst einen Doctor seraphicus oder angelicus*) kann und soll es im Gebiet des Protestantismus so gut geben wie im Katholizismus; aber nicht der hohen Offenbarungen oder des armen Lebens soll er sich rühmen, sondern des Herrn, und die Gemeinde soll seine Wirksamkeit lediglich nach der Kraft des Glaubens beurteilen, die ihn trägt und die er entzündet. So leicht ist es freilich

*) Mit diesem Beinamen zeichnet die katholische Kirche ihren großen Normaltheologen Thomas von Aquino, mit jenem den mystischen und gelehrten Franziskaner Bonaventura aus.

den „Virtuosen der Religion“ nicht mehr gemacht wie im Katholizismus, emporzustreben und sich eine Wirksamkeit zu schaffen, in einer Gemeinde, in der die Regel gilt: „Es gibt kein christlicheres Werk, als daß die Ehlichen ihre Kinder erziehen“; aber ein Spielraum für ihre Tätigkeit fehlt wahrlich nicht; wollte Gott, sie wären zahlreicher! Umgekehrt freilich soll man nicht die Schwächlichkeit, die in religiösen Besonderheiten schwelgt oder gar nur so weit kommt, sie zu bewundern und andern zu empfehlen, für Stärke halten. Wenn wir heute die Neigung im Protestantismus wahrnehmen, uns ältrer Religionsformen mit tiefsinniger Miene zu rühmen und nach ihnen die evangelische zu kritisieren, so ist das häufig nur ein Beweis für die Unsicherheit und Zerfahrenheit des Glaubenslebens und die Überschätzung unbestimmter Religionsgefühle, die hier zum Ausdruck kommt. Die Ironie Jesu: „Korban, wenn ich's opfere, so ist's viel nützer,“ gilt nicht nur den Virtuosen kultischer Religionsübung.

Drittens ist das autoritative Element im evangelischen Religionsbegriff in der Tat stärker ausgeprägt, als auf den früheren Stufen. An das Wort Jesu haben seine Jünger geglaubt; dieses Wort hat sie zu Gott geführt, und auf das Wort haben sie sich verlassen. Nicht anders hat es Luther empfunden und gewußt. Nicht eignen Gefühlen oder Offenbarungen hat er getraut, sondern dem Worte Gottes. Aber Autorität kommt diesem Worte, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, zu, weil es kein fremdes ist, sondern weil es die Seele selig macht, und weil wir für dieses Wort geschaffen sind. Als ein lebendiges trifft es unser Herz. Das braucht nicht immer direkt das in das Bild des lebendigen Christus gefaßte Wort zu sein — ein Christ kann dem andern ein Christus werden —, aber immer muß uns dies Wort in dem Feuer einer lebendigen Persönlichkeit treffen, wenn es zünden soll. In diesem Sinne nimmt der evangelische Glaube die ganze

Kirchengeschichte, ja die ganze Religionsgeschichte für sich in Anspruch. Er weiß sich befreit vom Zwang und Joch jeglicher religiösen Zumutung, die beängstigt oder verwirrt; er braucht die Geschichte nicht, um zu leben, wohl aber um sich Rechenschaft zu geben von seinem Recht und es zu behaupten.

* * *

Luther ist kein Religionsstifter gewesen — was er verkündigt hat, ist vor ihm verkündigt worden —, aber dennoch gebührt ihm in der Religionsgeschichte ein Platz, und dieser Platz liegt nicht auf einer Linie, die abwärts führt, sondern aufwärts. Ich darf nicht hoffen, daß die Betrachtungen, die ich vorgeführt habe, die mächtige Strömung, die das Bett der evangelischen Religion zu verlassen droht, korrigieren werden; aber vielleicht werden sie zeigen, daß man „entwicklungsgeschichtlich" denken kann und doch nicht zu primitiven Stufen zurückzukehren braucht. Oder soll die Theologie, zur Höhe der „Religionsgeschichte" erhoben, den Zeitgenossen ihren wissenschaftlichen Charakter dadurch bezeugen, daß sie gewissenhaft alle Irrtümer der wissenschaftlichen Mode mitmacht?

Doch nicht mit einer Abweisung will ich schließen. Jüngst hat eine verehrte Freundin der „Christlichen Welt" die schönen Worte geschrieben:

„Unter den vielen entgegengesetzten Strömungen, die unsre Zeit durchziehen, macht sich ein Moment auf allen Gebieten geltend: man begnügt sich nicht mehr dabei, das Leben in der Prägung überkommner Vorstellungen hinzunehmen; der Einzelne will seine Mysterien selbst erleben. Und das gilt von allen seinen Erscheinungen und Manifestationen. Was wir nicht in uns selbst erleben können, besitzt keine Wahrheit, noch weniger eine Autorität für uns. Man spricht vom Erlebnis der Liebe, der Freund-

schaft, der Natur; vom Erleben einer Musik, eines Kunstwerks. So auch vom religiösen Erleben. . . . Hier berühren wir uns mit den Uranfängen des Gotterlebens im menschlichen Gemüt."

Auch wir begrüßen diese Entwicklung als einen Fortschritt zur innern Wahrhaftigkeit und darum zur Wahrheit; aber fördern wird er allein dann, wenn uns die Religion nicht nur die Fackel ist, die zündet, sondern die helle Sonne, in deren Lichte wir leben.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: VI

DER EVANGELISCH-SOZIALE KONGRESS ZU BERLIN

Erschienen in den Preußischen Jahrbüchern, Band 65 (1890) Heft 5.

Für den 28. und 29. Mai sind Einladungen zu einem Evangelisch-sozialen Kongreß in Berlin ergangen. Die Tagesordnung des Kongresses lautet:

Die Kirchengemeinde in ihrer sozialen Bedeutung — Pfarrer Lic. Frh. v. Soden.

Die Frage der Streiks — Prof. Dr. Adolf Wagner,

Die Arbeiterschutz-Gesetzgebung — Dr. Kropatschek,

Die Arbeiterwohnungs-Frage — Pastor D. von Bodelschwingh,

Die gemeinnützigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Sozialpolitik — Dr. Stegemann,

Die evangelischen Arbeitervereine, ihre Bedeutung und weitere Ausgestaltung — Pfarrer Lic. Weber,

Unsere Stellung zur Sozialdemokratie — Hofprediger Stöcker.

Der Kongreß ist mit Bedacht als „evangelisch-sozial" bezeichnet worden, um ihn von den „christlich-sozialen" Unternehmungen zu unterscheiden, und die Namen der Einladenden, die den verschiedensten kirchlichen und theologischen Richtungen angehören, bürgen dafür, daß der Kongreß keine Parteiversammlung sein will. Trotzdem hat die Ankündigung Bedenken erregt, und zwar nicht nur bei solchen, die sofort unruhig werden, wenn die Religion irgendwo an das Tageslicht tritt, sondern auch in Kreisen, die ein Verständnis für die Pflichten und Rechte derselben besitzen. Diese Bedenken haben auch bei einigen von denen bestanden, welche sich entschlossen haben, die Einladung zu unterzeichnen, und sie werden

notwendig fortbestehen, bis der Kongreß sie tatsächlich widerlegt hat; denn große Massenversammlungen zu berufen ist immer ein Sprung ins Dunkle, doppelt gefährlich in Sachen der christlichen Religion. Hat man doch schon im zweiten Jahrhundert vor unheiliger Geschäftigkeit in Sachen des Glaubens warnen müssen, und neben dem „Christianos" kannte man schon damals den „Christemporos", den, welcher aus dem Christentum ein Metier macht.

Ist der Kongreß nötig? Was kann er leisten? Wovor hat er sich zu hüten? Nur kurz sollen die Antworten auf diese Fragen angedeutet werden.

Zunächst soll der Kongreß der Information dienen. Der sozialen Frage oder vielmehr dem ganzen Komplex von Leiden und Fragen, der durch diesen Titel bezeichnet wird, vermag sich niemand zu entziehen, und wer ein Herz hat für sein Volk, darf sich ihm nicht entziehen. Den Christen aber sind die Notleidenden, Schwachen und Verirrten auf die Seele gebunden durch die bestimmtesten und eindrucksvollsten Anweisungen Christi, durch sein Beispiel und durch die Stiftung der Kirche, die als ein Bruderbund gedacht ist und aufhört, sie selbst zu sein, wenn sie dieses Ideal preisgibt. Wo ist zu helfen und wie ist zu helfen, wie kann mitten in dem Kampf widerstreitender Interessen das Friedenszeichen einer geistigen und inneren Gemeinschaft aufgerichtet werden, die stärker ist als die Mächte der Zertrennung? — das sind Fragen, die keinem Christen aus dem Sinn kommen dürfen. Der christliche Glaube ist nichts mehr wert, der an ihrer Lösung verzweifelt. Aber um wirksam in ihnen zu arbeiten, muß man die Zustände und die Mittel kennen lernen. Hier geschieht bereits viel, aber es geschieht noch immer zu wenig. Information von sachkundiger Weise tut not. Daneben gibt es noch eine spezielle Frage von höchster Bedeutung, die einen evangelischen Kongreß wünschenswert macht. In ihrer Jugendzeit stand die Kirche zwar vor einer un-

geheuren sozialen Aufgabe, aber diese Aufgabe war nicht kompliziert, sondern eindeutig und daher gar nicht zu verkennen. Sie stand einer ihr fremden Welt und einem ihr feindlichen Staate gegenüber und hatte — mit einem Wort — alles selbst zu tun. So mußte sie notwendig ein Staat im Staate werden, und sie war das, bis sie der besorgte Staat zur Staatskirche machte. Seit Jahrhunderten und vor allem in unserem Jahrhundert liegen jedoch die Verhältnisse anders. Unser Staat ist nicht der Feind der christlichen Religion; er hat sich vielmehr selbst — mag man ihn nun einen christlichen und protestantischen nennen oder nicht — christliche Motive und Zwecke angeeignet. Vor dieser Tatsache verschließen sich zwar viele gern die Augen, sei es, weil sie nichts vom Christlichen, sei es weil sie nichts vom Staat wissen wollen; aber sie bleibt doch bestehen, und es ist auf christlichem Boden einfach eine Undankbarkeit gegenüber dem, was uns die Geschichte geschenkt hat, sie zu verkennen. Darüber kann gar kein Zweifel bestehen, daß es nie ein Jahrhundert gegeben hat, in welchem der Staat und die bürgerliche Gesellschaft soviel Sorge für die Notleidenden und Schwachen gezeigt haben, wie in unserem Jahrhundert. Allein eben deshalb erhebt sich die Frage, was kann die Kirche überhaupt tun, wie weit hat sie sich an der sozialen Frage als Kirche neben dem Staat und der Gesellschaft zu beteiligen? Innerhalb der evangelischen Kirche selbst herrschen hierüber sehr verschiedene Anschauungen. Auf dem einen Flügel stehen diejenigen, welche sich nach altlutherischer Überlieferung lediglich auf die Verkündigung des Evangeliums beschränken wollen. Sie sagen, die Kirche habe als Kirche kein anderes Mittel als das Wort Gottes: es gibt keine spezifisch christliche soziale Politik, kein christliches sozialpolitisches Programm. Die Kirche hat keinen Beruf, irdischer Not zu steuern und irdische Verhältnisse zu verbessern; sie verfügt nur über Mittel, um die Not und das Elend des

Lebens ertragen zu lehren; im übrigen muß sie den Staat und die Gesellschaft gewähren lassen; diese allein haben aus ihrem Interesse heraus zu entscheiden, ob Bevormundung walten soll oder Freiheit, Sozialismus oder Individualismus, Arbeiterschutz oder Laisser aller. Auf dem anderen Flügel stehen jene, welche im Namen des evangelischen Christentums der „dämonischen" Sozialdemokratie die christliche Sozialreform entgegensetzen, die sich zu beweisen getrauen, ein wahrhaftiger Christ müsse in unserem Zeitalter Sozialist, aber christlicher Sozialist sein, die christliche Weltordnung, die es durchzusetzen gelte, sei die Sozialmonarchie, usw. Zwischen diesen Extremen von rechts und links gibt es mannigfache Abstufungen, und dort und hier stehen Männer mit ernstem Sinn und warmem Herzen. Eben deshalb ist es für die evangelischen Kirchen eine wahrhaft brennende Aufgabe, in ihrer eigenen Mitte hier Klarheit zu schaffen, und in diesem Sinne ist ein Kongreß wünschenswert.

Damit ist bereits angedeutet, was der Kongreß leisten kann. Er wird seinen Zweck erfüllen, wenn er neben technischen Informationen die prinzipielle Frage klärt. Meines Erachtens kann diese Klärung nur in der Richtung erfolgen, daß allem zuvor zum deutlichsten Ausdruck kommt, daß die evangelische Kirche nichts anderes ist als die Hüterin des Evangeliums. Das Evangelium aber hat es nicht mit irdischen Dingen zu tun, richtet auch kein „weltlich Reich" auf, sondern treibt die Buße, den Glauben und die Liebe. Sehr beherzigenswerte Worte hat Beyschlag jüngst in dem Deutschen Wochenblatt (No. 16) geschrieben: „Das politische Programm des Evangeliums lautet: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist — Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die über ihn Macht hat — Tut Ehre jedermann, habt die Brüder lieb, fürchtet Gott, ehret den König. Alles, was darüber hinaus als spezifisch christliches politisches Prinzip, als spezifisch christ-

liches Parteiprogramm geltend gemacht wird, ist aus purer Begriffsverwirrung entstanden. Man kann ein christlicher Nationalliberaler sein und ein unchristlicher Konservativer, und umgekehrt; jede politische Partei hat irdische, weltliche Interessen und Ziele, die man christlich und unchristlich verfolgen kann; das Christentum für irgend ein politisches Parteiprogramm in Beschlag nehmen, heißt es mit der Selbstsucht und Sünde belasten, an der es bei keiner Partei fehlt. Ebensowenig hat das Christentum ein spezifisches Sozialprogramm. Es predigt die Achtung der Persönlichkeit, die brüderliche Liebe und Erbarmung, die Überwindung der Mammonsknechtschaft durch das Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit: eine Volkswirtschaftslehre, wie Pastor Todt vor zehn Jahren in einem wunderlichen Buch meinte, predigt es nicht. Dem Anspruch der besitzlosen Klassen auf eine gerechtere Verteilung des irdischen Gutes steht Christus noch heute gegenüber wie damals, da jener Mensch ihn anging, „Sage doch meinem Bruder, daß er das Erbe mit mir teile“: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbrichter über euch gesetzt?“ Was er beiden, den Enterbten wie den Besitzenden, Positives zu sagen hat, fügen die folgenden Worte hinzu: Hütet euch vor dem Geiz; denn niemand lebt davon, daß er viele Güter hat.“ In diesen Worten ist gewiß die Stellung des evangelischen Glaubens und darum auch der evangelischen Kirche richtig bezeichnet, und es scheint daher, als müsse man Uhlhorn beistimmen, wenn er (Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage 1887 S. 58 f.) erklärt: „Es bedarf keiner neuen Mittel; unsere Kirche hat auch der sozialen Frage gegenüber nichts anderes zu tun als das Evangelium zu predigen, die im Evangelium liegenden, durch die Reformation uns erschlossenen sittlichen Kräfte wirksam zu machen und damit unserem Volke eben die Kräfte darzureichen, deren es zur Lösung der sozialen Frage bedarf.“

Allein so einfach, wie es nach den eben zitierten Worten erscheint, ist die soziale Frage für die evangelische Kirche doch nicht. Die Kirche soll das Evangelium predigen — aber wenn die, welchen es gepredigt werden soll, nicht zur Kirche kommen? Da wird man doch nach neuen Mitteln und Formen suchen müssen, um es ihnen nahe zu bringen. Ferner, für die Ausübung der Liebe, zu welcher der evangelische Glaube verpflichtet und fähig macht, gibt es gewiß kein Gesetz. Man kann nicht genau angeben — die katholischen Scholastiker haben es freilich versucht —, was man tun muß, opfern muß, leisten muß, um die Forderung: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, zu erfüllen. Allein soll man deshalb darauf verzichten, den Leuten das Gewissen zu schärfen, damit sie erkennen, wer ihr Nächster ist? soll die Kirche allein organisierte Tätigkeit, gemeinsames Vorgehen, planvolle Arbeit verbannen, während wir sonst sehr wohl wissen, daß die Übung aller Tugenden durch Gemeinsamkeit, Ordnung und Organisation gefördert wird? Niemals wird man freilich diese oder jene bestimmte Ordnung und Tätigkeit auf diesem wie auf irgend einem anderen Gebiete als „die christliche“ ausgeben dürfen — schon deshalb nicht, weil, sobald wir planen, wir uns irren, und sobald wir handeln, wir uns in der Wahl der Mittel vergreifen. Aber deshalb dürfen wir uns doch nicht einreden, daß das evangelische Christentum es nicht verträgt, daß seine Bekenner sich darüber beraten, was sie als christliche und kirchliche Männer in der Not der Zeit tun können, um auch das organisierte Institut, welches sie in ihrer Mitte haben, die Kirche, zu einer wirksamen Macht wider die soziale Not auszugestalten! Ich sage absichtlich, das organisierte Institut, die Kirche. Diese Kirche ist ja nicht die Kirche, welche der Glaube bekennt, „der ganze Haufe der Kinder Gottes, die unter dem Himmel sind“, sondern sie ist ein mehr oder weniger zweckmäßiges irdisches Institut, bestimmt den höchsten Zielen zu dienen,

mangelhaft und schwerfällig, aber doch elastisch und einer besseren Ausgestaltung wohl fähig. Daß evangelische Grundsätze es verbieten sollten, diese Institute — die Landeskirchen —, welche bis zum Beginn der Neuzeit in wunderbarer Weise den geschichtlichen Verhältnissen entsprochen, sich ihnen angepaßt und der christlichen Kirche gedient haben, vollkommener auszugestalten, ist nicht abzusehen. Man wird vielmehr vom evangelischen Standpunkt nicht anders urteilen dürfen, daß, weil wir diese Kirchen besitzen, wir die Pflicht haben, sie auch in den Dienst aller der Aufgaben zu stellen, welche die christliche Liebe in der Gegenwart zu lösen hat. Nur rede man nicht, wie einige Christlich-Soziale in verhängnisvoller Begriffsverwirrung tun, von „der Kirche Christi", als handle es sich darum, nun erst das Reich Gottes durchzusetzen und eine Theokratie aufzurichten. Es handelt sich um etwas sehr viel Profaneres — vor jener „Theokratie" bewahre uns Gott —, aber sehr Nötiges und Segensreiches: um eine zweckmäßigere Ausgestaltung der Landeskirchen im Dienste der Liebe zu den Brüdern. Diese Landeskirchen sind aber um nichts heiliger als jeder Stand und jede Verbindung, die in Treue ihres Berufs warten. Sie können untergehen, wie diese, und die Bildungen, die an ihre Stelle treten, mögen sie auch den Idealen begeistertster Freikirchler entsprechen, werden nicht höheren Wert besitzen, als ihre Vorgänger. Nur wer mit dieser Nüchternheit die Dinge betrachtet und zugleich die Gefahren erwägt, welche eine energischere Tätigkeit der Landeskirchen mit sich bringt — jede energischere Aktion der Kirche wird leicht die Aktion des Staats und der Kommunen in derselben Richtung lähmen; können wir aber so leichten Herzens auf diese Wirkungen verzichten? welch' eine Bedeutung hat z. B. die christliche Volksschule! — nur ein solcher hat ein Recht, in dieser schwierigen Frage mitzuraten. Schwierig ist sie; aber deshalb ist sie nicht zurückzuschieben. In

den angedeuteten Grenzen muß sie verhandelt und gelöst werden; denn der Zustand ist unerträglich, daß Tausende und aber Tausende heute sagen dürfen: was habe ich von der Kirche? sie kommt nicht zu mir und ich komme nicht zu ihr; sie vertröstet mich auf den Himmel und fordert mir Steuern ab. Wenn es gewiß ist, daß die soziale Frage nicht nur eine Magenfrage ist, sondern auch eine Gemüts- und Herzensfrage, eine Frage aus Herzen, die sich nicht geachtet fühlen und nicht geliebt wissen, so erfüllt die Landeskirche, so erfüllt die einzelne christliche Gemeinde ihre Pflicht nicht, wenn sie hier nicht Abhilfe zu schaffen sucht. Sie muß, wie einst im zweiten Jahrhundert, wo man doch auch wußte, daß der christliche Glaube der Ewigkeit gilt und nicht der Zeit, wieder als ein Bund von Brüdern und Schwestern den Armen und Notleidenden entgegentreten, sie muß den Menschen im Menschen aufsuchen und es ihm wieder zu fühlen geben, daß er geliebt und geachtet ist; sie muß den Adel jedweder rechtschaffenen Arbeit nicht nur in Worten predigen, sondern die Anerkennung dieses Adels im Leben des Tages zum Ausdruck bringen. Materiell geht es dem vierten Stande heutzutage wahrscheinlich besser als zu irgend einer Zeit; aber er fühlt sich unbefriedigter als je. Hier kann nur Liebe und Achtung helfen. Wo aber gibt es ein Institut, welches so umfassend und zugleich so sehr auf die Pflege dieser Tugenden angewiesen ist, wie die Kirche?

Schwärmerei — ruft man uns entgegen. Aber man wird den verkehrten und tauben Idealismus der Sozialisten nur zu überwinden vermögen durch den wahrhaftigen Idealismus. Wenn einen in der Gegenwart etwas mit bangen Ahnungen zu erfüllen vermag, so ist es nicht die Kraft der Sozialdemokratie an sich, sondern die moralische Schwäche ihrer Gegner. Die Welt vegetiert ohne Ideale wohl weiter, aber regiert wird sie von den Idealen, und die Zukunft, wenn auch nicht die nächste, gehört immer

der entschlossenen Überzeugung und der Opferwilligkeit. Weil man zu wenig moralische Kraft hat, darum wird man in Zukunft dem Sozialismus eine Abschlagszahlung nach der anderen bringen. Ich bin kein Nationalökonom; aber ich fürchte, daß man bereits im Begriff ist, zuviel zu zahlen. Wir werden unseren Mangel an Wohlwollen, Achtung, tatkräftiger Liebe von Person zu Person mit der Bewilligung teuerer und verhängnisvoller „Zwänge" ersetzen müssen. Wie weit werden wir in solchen Zugeständnissen gehen? Welche Opfer wird die individuelle Freiheit bringen müssen? —

Wenn es anerkannt wird, daß die evangelische Landeskirche hier neben dem Staat und der Kommune eine Aufgabe hat, und wenn diese Aufgabe richtig abgegrenzt wird, so fragt es sich, mit welchen Mitteln sie zu lösen ist. Es gibt deren zwei: das freie Vereinswesen auf dem Boden christlicher Gesinnung und die den Aufgaben der christlichen Liebe entsprechende Ausgestaltung der Einzelgemeinde zu einem lebendigen Körper. Wie viel wir dem Vereinswesen, namentlich seit Wicherns und Fliedners Tätigkeit, zu danken haben, braucht nicht ausgeführt zu werden. Wir können es in der gegenwärtigen Zeit am wenigsten entbehren und müssen es noch immer zu stärken versuchen. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß alles das, was wir Innere Mission nennen, vielfach ein Notbehelf ist. Wir sind von christlichen Vereinen überflutet, angespannt bis an die Grenzen des Erträglichen, und andererseits haben sich diese Vereine über bestimmte Kreise hinaus unbedingte Anerkennung selten zu verschaffen verstanden. Sie sind niemals „populär" geworden, nicht im unedlen Sinne des Wortes, aber leider auch nicht im edlen. Auch ist es nicht jedermanns Sache, Objekt eines Vereins zu werden; der Innern Mission entzieht sich vielfach nicht nur der Hochmut, der Leichtsinn und die Bosheit, sondern auch berechtigter Stolz und Selbstachtung. Dazu ist das

Verhältnis dieser Art von Liebestätigkeit zu den Kirchen bis auf den heutigen Tag ein unsicheres und undurchsichtiges. Kein Wunder, daß die einen sie als „die Kirche", die anderen als eine Art von zweiter Kirche, die dritten als unberufene, mit allerlei Fremdem, Aufdringlichem und Zweideutigem behaftete Arbeiterin betrachten. Daß diese ganze Arbeit noch eine andere Gestalt gewinnen muß, ist das Urteil erfahrener und erprobter Sachverständiger. Aber wie das zu geschehen hat, ist eine höchst schwierige Frage. Jüngst sind zwei hervorragende Geistliche, Pastor Sulze in Dresden (in der Protest. Kirchenzeitung) und Prediger von Soden (in einer Broschüre: „Und was tut die evangelische Kirche"), in kräftigster Weise dafür eingetreten, daß der Hebel der kirchlichen Tätigkeit bei der Einzelgemeinde anzusetzen ist: wir müssen verhältnismäßig kleine, geschlossene Gemeinden bilden, die übersehbar sind und die in sich alle die Funktionen von Gemeinde wegen vollziehen, die jetzt in Dutzenden von Vereinen zersplittert sind. Gewiß die allein richtige Lösung — aber welch' ein Weg ist zurückzulegen, bis man sich ihr nähert, und wie wird man aus der Gemeinde, wie sie heute ist, die lebendig tätige Gemeinde schaffen? Dennoch ist diese Lösung auch für die großen Städte, und vor allem für sie, als das leitende Ziel festzuhalten. Möge der berufene Kongreß besonders in dieser Richtung Ratschläge geben und Beschlüsse fassen. Die evangelischen Landeskirchen werden sich entweder durch eine neue, reichere Ausgestaltung der Gemeindeorganisation auf der Basis kleiner, geschlossener Einzelgemeinden an der sozialen Arbeit beteiligen, oder sie werden sich überhaupt nicht beteiligen oder ihre besten Anstrengungen werden mit Schwäche behaftet bleiben und dem Mißtrauen verfallen. Solange das Vereinswesen nicht getragen ist von dem Ansehen und der Verantwortung der ganzen Gemeinde, die reich und arm, hoch und niedrig umschließt, und in der Bedürftige und Helfer einander

gleich stehen, solange ist auch in ihm nur ein Notstand ausgedrückt. Der Einzelne bedarf der Freiheit; aber jede gemeinsame Tätigkeit, jede Versammlung, jede Verbindung bedarf der Autorität und eines unzweifelhaften Mandats, wenn ihre Wirkungen nicht vom Zufall abhängen sollen.

Wovor hat der Kongreß sich zu hüten? Auch diese Frage ist im vorstehenden bereits beantwortet. Aber es gilt noch einiges mit voller Deutlichkeit hervorzuheben, anderes hinzuzufügen. Der Kongreß soll erstens nicht Beschlüsse fassen über Fragen, in denen nur Sachverständige und Beteiligte ihr Urteil abzugeben haben. Ein evangelisch-sozialer Kongreß wird sich gern informieren lassen über die Arbeiterschutz-Gesetzgebung, die Lohnfrage, die Arbeitszeit, die Wohnungsfrage usw.; aber er ist nicht berufen, hier als Kongreß Ratschläge zu erteilen und Forderungen zu stellen. Nur die Frage der Sonntagsruhe — aber auch nicht im Sinne eines göttlichen Gesetzes, sondern einer christlich-humanen Ordnung — gehört mit vor sein Forum. Selbst zu der in das Familienleben so tief einschneidenden Frage der Frauen- und Kinderarbeit darf er nur mit großer Behutsamkeit Stellung nehmen; denn diese Frage läßt sich schließlich so wenig durch gute Wünsche und humane Forderungen lösen, wie die Arbeiterfrage selbst. Zweitens soll der Kongreß sich nicht an dem Vorbilde der katholischen Kirche stärken und meinen, was diese Kirche in der sozialen Frage tut, müsse sofort auch die evangelische Kirche tun. Die katholische Kirche ist ein selbständiges Reich von dieser Welt neben den Staaten; unsere evangelischen Landeskirchen sind das nicht. Die katholische Kirche glaubt — vom Mittelalter her —, alle Heilmittel für die Gesellschaft im Besitz zu haben; wir glauben das nicht. Die katholische Kirche steht dem Staat und dem modernen Leben mißtrauisch gegenüber; wir haben Grund, unserem Staate Vertrauen zu schenken. Damit komme ich auf das Dritte. Der evangelische Kongreß soll nicht über

den Staat jammern. Eine Dosis Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen ist freilich für uns alle, die wir uns gern von dem Gesetz der Trägheit regieren lassen, eine gute Zugabe. Auch haben wir manche berechtigte Wünsche gegenüber dem Staat, die unerfüllt sind; wir haben ferner über manche Abhängigkeit zu klagen, wo eine größere Freiheit der Landeskirche zum Vorteil gereichen würde. Allein so, wie diese Landeskirchen nun einmal seit dem Zeitalter der Reformation sind, mit all dem öffentlichen Ansehen und den Rechten, die sie genießen, und dem Vertrauen, das ihnen und ihrer Geistlichkeit im Staatsleben geschenkt wird, können sie nicht verlangen, daß sie wesentlich selbständiger gestellt werden. Für die Kirchen, wie sie gegenwärtig sind, wäre dies auch kein Vorteil, sondern, wie manche Exempel gezeigt haben, ein Nachteil. Auch haben sie bis auf den heutigen Tag viel mehr Grund, dem Staate zu danken als sich zu beklagen. Ob die Lage der Kirchen besser werden wird, wenn es einmal zu vollkommenen Freikirchen kommen sollte, das ist eine Frage, die kein Einsichtiger unbedingt bejahen wird. Jedenfalls hat sich dieser Kongreß nicht mit der „Selbständigkeitsbewegung" in der evangelischen Kirche zu befassen, die bisher einer Vergewaltigung der Volkskirche und einer künstlichen Reaktion ähnlicher sieht als einem gesunden Fortschritt, der mit allen guten Elementen und allen hellen Erkenntnissen des Jahrhunderts im Bunde steht. Endlich gilt es, noch einen Punkt ins Auge zu fassen und vor der Beschäftigung mit ihm zu warnen: das ist die Judenfrage. Es mag eine Judenfrage im nationalen und im wirtschaftlichen Sinn geben — ich weiß das nicht und bin darüber nicht kompetent —, das aber weiß ich, daß den Antisemitismus auf die Fahnen des evangelischen Christentums zu schreiben, ein trauriger Skandal ist. Die, welche das getan haben, haben freilich immer das nationale und wirtschaftliche Interesse mithinein ge-

zogen, weil sie als Christen hätten schamrot werden müssen, wenn sie einfach im Namen des Christentums die Parole des Antisemitismus ausgegeben und das Evangelium in einen neuen Islam verwandelt hätten. Aber wer kann leugnen, daß auch das geschehen ist? Das heißt aber, die Macht, welche dazu in der Welt ist, die Gegensätze der Rassen und Nationen zu mildern und Menschenliebe selbst dem Feinde gegenüber zu erwecken, in entgegengesetzter Richtung mißbrauchen. Wir dürfen voraussetzen, daß auf dem Kongreß, der der Verbrüderung dienen soll und nicht der Vergiftung, kein Versuch gemacht werden wird, die „Judenfrage" hineinzuziehen. Sollte er gemacht werden, so wird eine kräftige Abwehr nicht fehlen.

Erwartungen, Wünsche und Bedenken sind hier zum Ausdruck gebracht. Wie können Bedenken fehlen angesichts der herrschenden Unklarheit in den evangelischen Landeskirchen und der Zerklüftung und Zersplitterung, die im voraus ein Urteil darüber nicht zulassen, welche Richtung man wählen und welchen Weg man einschlagen wird? Das schwerste Bedenken in bezug auf die Kraft solcher Unternehmungen, wie sie in dem geplanten Kongresse versucht werden, habe ich noch nicht einmal genannt. Es liegt in der Schwäche der evangelischen Kirchen an sich. Diese Schwäche aber hat ihren Grund nicht, wie einige sich selber täuschend meinen, in der Gebundenheit der Kirchen, sondern darin, daß die große Mehrzahl der Gebildeten und Ungebildeten dem Glauben, wie ihn die Kirchen offiziell bekennen, entwachsen ist. Daran hat nicht nur die „Sünde" ihren Anteil, wie man, wiederum sich selber täuschend, behauptet, sondern in höchstem Maße auch die Ehrlichkeit und der Wahrheitssinn. Die Aufgaben, welche die Landeskirchen auf dem sozialen Gebiete zu lösen

haben, können nur gelöst werden durch die Hervorbringung neuer Formen. Neue Formen erzeugt aber nur ein lebendiger und wahrhaftiger Geist, der sich seiner Kraft bewußt ist, im Evangelium wurzelt und zugleich mit allen Erkenntnissen und Kräften der Gegenwart im Bunde steht. So ist es zu allen produktiven Zeiten in der Geschichte des Christentums gewesen, im 2. Jahrhundert, im 12. und 13. Jahrhundert und im Dezennium der Reformation. Wo aber ist dieser Geist heute? Wie kann er vorhanden sein, wenn doch die Grundbedingung seiner Existenz nicht vorhanden ist, volle Zustimmung und darum volles Zutrauen zur eigenen Sache in dem ganzen Umfang ihres Bestandes? Man kann nicht etwas als Stütze und Träger empfehlen, was man selbst mit vieler Not, Anstrengungen und Beschwichtigungen tragen muß. Die oberste Aufgabe für die evangelischen Kirchen ist daher zurzeit nicht die, in immer neuer Geschäftigkeit auf Mittel und Mittelchen zu sinnen, sondern ein solches Verständnis des Evangeliums wiederherzustellen, daß es in keinem Sinn als Last, sondern als die Macht der Befreiung und Erlösung empfunden wird. Das ist die Frage der Fragen und die Aufgabe der Aufgaben, vor der alles andere zurücktreten muß. Bevor man sich ihr energisch zuwendet, ist wirkliche Besserung nicht zu erhoffen. Aber man predigt tauben Ohren, wenn man diese Aufgabe stellt. Die einen wollen sie nicht hören, weil sie überhaupt bereits an der Kirche verzweifelt haben und meinen, es bliebe nichts übrig, als sie schonend fortvegetieren zu lassen oder sie zu zerstören; die anderen wollen die bequemen Pfade, die sie bisher gewandelt sind, nicht lassen, sie wollen nichts lernen; und die dritten, die Vorsichtigen, meinen, daß man an dem, was man besitze, nicht rütteln dürfe, damit nicht alles einstürzt. Dennoch darf man nicht aufhören, die evangelischen Kirchen vor die Forderung zu stellen, ihr Bekenntnis, ihre Predigt und ihren Unterricht nicht nach den Wünschen des Tages — daran denkt nie-

mand —, wohl aber nach den sicheren Erkenntnissen, die wir gewonnen haben, zu korrigieren, damit dem evangelischen Christen im 19. Jahrhundert die Kirche wiederum ein Gut werde und er mit Wahrheit und Ehrlichkeit an ihrem Leben Anteil zu nehmen vermag. Im anderen Fall ist alle Arbeit zwar nicht völlig umsonst, aber ein Notbehelf, nur vom Tage zum Tage reichend. Wem die Not der Zeit auf der Seele brennt, wird sich freilich auch an solcher Arbeit beteiligen, aber schweren Herzens und mit unfreudigem Mut.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ZWEITER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: VII

RITSCHL UND SEINE SCHULE

Erschienen in der „Christlichen Welt“ 1897 Nr. 37 und 38.

GUSTAV ECKE

DIE THEOLOGISCHE SCHULE ALBRECHT RITSCHLS UND DIE EVANGELISCHE KIRCHE DER GEGENWART. I. BD. 1897.

I.

Der Verfasser dieses Buches ist Pastor am evangelischen Diakonissenhause in Bremen. Kaum in einer andern Stadt unsres Vaterlandes fand man und findet man noch die verschiednen kirchlichen und theologischen Richtungen so vollständig vertreten wie in jener Reichsstadt. Vielleicht auch an diesen Verhältnissen hat Herr Ecke die vornehmste Regel gelernt, die sich der Historiker zu stellen hat — unbestechliche Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe, Wahrheitsliebe in jenem höhern Sinne, wie sie Goethe definiert hat: „daß man überall das Gute zu finden und zu schätzen wisse.“ Die Gerechtigkeit hat seinen Fleiß gespornt und ihn angeleitet, an keiner Äußerung vorüber zu gehen, die den Gegenstand in ein helleres Licht zu setzen geeignet schien. So ist ein Buch entstanden, das man aus verschiednen Gründen zu den erfreulichen theologischen Arbeiten der letzten Jahre zählen darf. Noch mehr — man darf dieses Werk als ein Friedenszeichen im Streit der Parteien begrüßen. Nicht dem ehrlich Kämpfenden predigt es Friede, wohl aber zwingt es jene giftigen und friedelosen Streitigkeiten nieder, die von der Ignoranz, dem Fanatismus und der Parteipolitik geführt werden.

II.

Herr Ecke hat darüber keinen Zweifel gelassen, von welchem Standort aus er Ritschl und die theologische Schule Ritschls ins Auge faßt und beurteilt. Er ist vor allem strenger Biblizist. An sich ist damit noch nichts

gesagt; denn man kann Biblizist in vielfältigem Sinne sein. Er ist es in dem Sinne, den heute ein jeder kennt, der sich mit der kirchlichen Gegenwart beschäftigt, der aber nicht leicht zu definieren ist — ein milder Pietismus verschwistert mit einer milden Orthodoxie, die fest auf die „biblischen Vorstellungen" hält, aber den kirchlichen Formulierungen gegenüber weitherzig ist. Der Komplex von Glaubenslehren, der sich am Ende des neunzehnten Jahrhunderts allmählich ergeben hat, wird von dem Verfasser streng festgehalten und als ein untrüglicher Maßstab jedem Urteil zugrunde gelegt.

Das ist nichts Eigentümliches; dennoch aber ist der Verfasser unter seinen Gesinnungsgenossen ein Mann von charaktervoller Eigenart. Er gehört zu den immer seltener werdenden orthodoxen Theologen, die die Abhängigkeit der theologischen Aussagen vom innern Leben der Religion noch ins Auge fassen und daher für das Werden religiöser und theologischer Überzeugungen einen Sinn besitzen, noch mehr — er wendet diese Erkenntnisse auch an, wo es sich um die Deutung der theologischen Sätze der Gegner handelt. Ob ihm diese Methode, die seiner Darstellung und Kritik Freiheit, Farbe und Elastizität verleiht, von seinen Freunden nicht bereits als „Liberalismus" angerechnet werden wird, weiß ich nicht, fürchte es aber. Sie täten ihm freilich bittres Unrecht damit; denn sie haben keinen bessern und würdigern Kampfesgenossen als den Verfasser dieses Werkes, und er gehört vor allem deshalb ganz zu ihnen, weil ihm über die geschichtliche Richtigkeit und Wahrheit seines „biblisch-apostolischen Glaubens" niemals ein Zweifel kommt. Der sonst so freie und umsichtige Mann ist augenscheinlich davon überzeugt, daß die Frage, ob es überhaupt ein einheitliches biblisches Christentum in dogmatischer Ausprägung gibt, höchst überflüssig sei. Er ist ebenso davon überzeugt, daß die milde, pietistische Orthodoxie sich mit dem Inhalt der heiligen Schriften ein-

fach decke. Dennoch hat er ein treffliches und gerechtes theologisches Buch geschrieben, und man fühlt sich ihm innerlich verwandt. Wie das möglich ist, ist schon gesagt — weil er weiß, was religiöse Überzeugungen sind, und wie theologische Gedanken werden und wachsen.

III.

Es sind hauptsächlich zwei Probleme, um deren Untersuchung es dem Verfasser zu tun gewesen ist. Erstlich die theologische Individualität Ritschls zu studieren und aufzumerken, wo etwas von ihm zu lernen ist. Zweitens festzustellen, in welchen Richtungen sich die Schule Ritschls bewegt, in welchen Punkten sie von dem Meister abweicht, und wie diese Abweichungen zu beurteilen sind. Die zweite Aufgabe ist meines Wissens hier zum ersten Male gestellt und bearbeitet; denn die umfangreiche Schmähschrift, die Nippold geschrieben hat, wird vom Verfasser mit Recht der Vergessenheit überlassen, in die sie gleich nach ihrem Erscheinen verfallen ist. Er hat nur die Sache und ihre innere Bewegung im Auge. In Wahrheit aber gestaltet sich — zwischen den Zeilen, aber deutlich genug — seine Arbeit zu einer Anklage gegen die landläufigen Gegner der von Ritschl ausgegangnen Bewegung, also gegen seine eignen theologischen Gesinnungsgenossen: sie haben sich einen „Ritschl“ konstruiert, wie sie ihn sich wünschten, und eine „Ritschlsche Schule“, wie sie weder je existiert hat, noch existiert. Sie sehen nicht oder wollen nicht sehen, mit welcher Freiheit die „Schüler“ dem Meister von Anfang an zur Seite getreten, wie sie bemüht gewesen sind, seine Sätze zu korrigieren, zu erweitern und zu ergänzen, und wie es — wenigstens unter denen, die öffentlich aufgetreten sind — einen Ritschlschen Dogmatiker strikter Observanz niemals gegeben hat. Man kann freilich einwenden, daß die Pietät derer, die dankbar bekennen, von Ritschl gelernt zu haben, dem gelehrten und dem kirchenpolitischen Pub-

likum das Urteil über ihr Verhältnis zu Ritschl erschwert hat. Hat doch z. B. Herrmann seinen Dank gegen Ritschl stets dort am wärmsten bekundet, wo er sich am entschiedensten von ihm entfernte. Allein man schuldet einem großen Denker nicht nur die Gedanken, die man von ihm übernimmt, sondern vielleicht noch mehr die andern, in denen man ihn ergänzt oder ihm widerspricht; denn in der geistigen Arbeit wie in der mechanischen kann man sich nur auf das stützen, was Widerstand leistet. Auch kommt es denen, die weiter arbeiten, nicht zu, die Summe ihrer Arbeit in Vergleich zu setzen mit dem Kapitale, das sie überliefert erhalten haben. Wer das beurteilen will, muß die Buchhalter befragen, die freilich bisher unaufmerksam, lüderlich und tendenziös die Bücher geführt haben. Unser Verfasser hat es besser gemacht, und er ist daher des Danks aller sicher, denen es um geschichtliche Wahrheit zu tun ist.

In seinen Darlegungen hat sich Ecke lediglich auf das dogmatische, ja das kirchlich-dogmatische Gebiet beschränkt. Was Ritschl darüber hinaus als Historiker geleistet hat, was die, die zu seinen Schülern gerechnet werden, wissenschaftlich erarbeitet haben, das kümmert ihn nicht. Diese Beschränkung war gewiß gestattet: der Verfasser schreibt als Diener der evangelischen Kirche und in ihrem Interesse; er will seine Grenzen nicht überschreiten. Ein vollständiges Bild von der Lebensarbeit Ritschls und den Arbeiten seiner Schule erhält man freilich so nicht; aber es war auch nicht beabsichtigt. Es handelt sich lediglich um das Verhältnis Ritschls und seiner Schüler zu dem „kirchlichen“ Glauben der Gegenwart.

IV.

Der Verfasser hat seinen Stoff in fünf Kapitel zerlegt. In dem ersten sucht er Ritschl nach seiner individuellen Eigenart als Dogmatiker zu verstehen und zu würdigen:

Er war in hohem Maße befähigt, Probleme zu entdecken und in anregender Weise neu zu bearbeiten . . . Er

ging vom Einzelnen aus und verstand es, durch sorgfältige Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes große Gesichtspunkte zu gewinnen. . . . Er baute, indem er kritisierte.

Für die bedeutsamste Kombination, die Ritschl vollzogen hat, erklärt der Verfasser die energische Verknüpfung der Tatsachen des praktischen Geisteslebens mit der geschichtlichen Offenbarung in der Person Christi unter scharfer Zurückweisung aller unberechtigten Ansprüche der theoretischen Vernunft. Mit Recht stellt der Verfasser die theologische Methode Ritschls sehr hoch und behauptet, Ritschl sei in seinen Ausführungen über Fragen philosophischen Inhalts weniger glücklich gewesen als in den eigentlich theologischen Disziplinen. Alles, was der Verfasser sonst noch ausführt, namentlich der Nachweis, wie Ritschls dogmatisches System in geradezu überraschender Weise den Stempel seiner scharf geschnittenen geistigen und sittlichen Individualität trägt, ist vortrefflich beobachtet. Ebenso ist der Hinweis auf das Streben Ritschls, die dogmatische Terminologie zu vereinfachen, sehr beachtenswert. Endlich wird der Verfasser das Richtige getroffen haben, wenn er behauptet, daß in Ritschl eine außerordentlich kräftige und in sich fest geschlossene, aber auch sehr einseitige Individualität unbewußt die Maßstäbe für die Gruppierung und Verwendung der biblischen Aussagen geliefert hat. Hier gedenkt er Ritschls scharfer Ablehnung des Pietismus in jeder Form und sucht aus ihr die Schranken dieser „männlichen“ Frömmigkeit zu erklären.

Die Kraft dieser Theologie — so faßt er sein Urteil zusammen — ruht auf ihrer innern Wahrheit, auf der Übereinstimmung streng wissenschaftlicher Gedankenbildung mit wirklich vorhandner praktischer Frömmigkeit; ihre Schranke liegt in der nur individuellen Auffassung des Christentums, in der scharfen Zurückweisung aller Ergänzung und Vertiefung durch anders geartete, in der christlichen Gemeinde nicht nur heimatberechtigte, sondern auch hervorragend be-

währte Frömmigkeit. Der das gesamte theologische Leben und Wirken Ritschls ausfüllende Kampf gegen den Pietismus hat seiner ganzen Gedankenarbeit ein einseitiges Gepräge gegeben, hat ihn an der ruhigen Entfaltung seiner prinzipiellen Grundanschauungen gehindert, hat die Kraft seiner guten Methode wesentlich geschwächt und die bedauerliche Folge gehabt, daß die unleugbaren Verdienste, welche Ritschl zuerkannt werden müssen, bis jetzt in kirchlichen Kreisen nur geringe Würdigung gefunden haben.

„Es ist Ritschl gerade das begegnet, was er durch seine gute Methode vermeiden wollte“ und, wie der Verfasser meint, auch vermeiden konnte — statt eines allgemein gültigen Ausdrucks bietet er „individuelles Christentum mit all seinen Schranken und Irrungen“.

Ich vermag dem Meisten von dem zuzustimmen, was der Verfasser über Ritschls Eigenart in vortrefflicher Weise ausgeführt hat, und glaube doch nicht, daß sie hier vollständig in ihrer Tiefe und Einheitlichkeit, in ihren Zielen und Ausgangspunkten erfaßt ist. Es sind, wenn ich recht sehe, drei Momente, die man in den Vordergrund zu stellen hat, die aber in innigstem Zusammenhang stehen. Erstlich, Ritschl wollte keine „Fragmententheologie“, sondern eine straffe, einheitliche und geschlossene Anschauung; was sich in diese nicht fügte, schloß er rücksichtslos aus, zerbrach es oder erklärte es für „individuell“. Lebt der Glaube von hellen und klaren Erkenntnissen — von der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu Christi —, hat Jesus Christus den Vater nicht verhüllt oder in ein mystisches Dunkel geschoben, sondern offenbar gemacht, so muß es möglich sein, in klarer und befreiender Weise von ihm zu reden und das Los und die Überzeugung der Christenheit unter einem solchen Gott zur Darstellung zu bringen. Zweitens, Ritschl wollte, indem er eine helle Theologie, d. h. deutliche Glaubensaussagen, verlangte, in keinem Sinne von der „natürlichen Theologie“ etwas wissen, die er für ein will-

kürlich von der Philosophie abstrahiertes Kunstprodukt erklärte, sondern er wollte sich ausschließlich an die Geschichte halten. Ihr Gebiet als Lehrmeisterin der praktischen Weltanschauung suchte er, wie gegen die Philosophie, so gegen die isolierte „innere Erfahrung“ abzugrenzen. Er dachte dabei nicht ausschließlich an die sogenannte heilige Geschichte, sondern neben dieser war ihm der ganze Verlauf der Menschheitsgeschichte, die in ihrem Kern Religionsgeschichte ist, der gegebne Stoff, aus dem er schöpfte. Endlich drittens — und das scheint mir der Verfasser vor allem übersehen zu haben — Ritschl war protestantischer, d. h. antikatholischer Theologe von einer Schärfe und Entschiedenheit, wie wir solche seit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altprotestantischen Orthodoxie nicht mehr erlebt haben. Hier liegt das eigentliche Geheimnis seiner Eigenart, Anziehungskraft und Größe. Sein Kampf gegen den Pietismus war nichts andres als ein Kampf gegen den Katholizismus, und er führte diesen Kampf so energisch, weil er der Überzeugung lebte, daß nicht weniger als der ganze Protestantismus auf dem Spiele stehe. Merkwürdig, wie wenig ihn seine pietistischen Gegner im Protestantismus verstanden haben! Sie glaubten, er unterschätze den Pietismus; im Gegenteil, er hielt ihn für den einzigen Gegner, mit dem eine Auseinandersetzung kirchlich-theologischer Art notwendig sei, weil er ihn als Katholizismus in evangelischer Drapierung beurteilte. Der reformatorische Kampf des sechzehnten Jahrhunderts muß fortgesetzt werden, nicht um einige weitere unbegreifliche Dogmen los zu werden — an solcher Befreiung lag ihm merkwürdig wenig —, sondern um in der evangelischen Kirche die Haltung, Stimmung und Gesinnung zur Herrschaft zu bringen, die ihm die evangelische schien, und die der katholischen entgegengesetzt sei. Vor dem Katholizismus, seiner Weite, Stärke, seiner in der Autorität gegebnen Einheitlichkeit und der

Eigenart seiner Frömmigkeit hatte er den höchsten Respekt; ihm gegenüber erschien ihm der Protestantismus, wie er heute lebt, fragmentarisch, buntscheckig, vielfach haltlos und ohne sichere Orientierung. Aber er war noch so altmodisch, an Konfessionen die Maßstäbe „wahr und falsch“ anzulegen. Den Katholizismus hielt er für falsch; im Protestantismus sah er grundlegende und entscheidende Momente der Wahrheit gegeben. Diese wollte er hervorziehen, ihnen eine souveräne Geltung verleihen und so dem Protestantismus eine feste religiöse Gesinnung und Stimmung, eine helle Glaubenslehre und einen sichern Zusammenhang mit dem aktiven Leben geben. In allen diesen Beziehungen sollte er sich als die positive und entschiedne Antithese zum Katholizismus offenbaren oder richtiger als die scharf abgegrenzte höhere Stufe über ihm. Die autoritative Einheitlichkeit des Katholizismus soll überboten werden durch die innere Einheit des protestantischen Systems; die asketisch-kontemplative Frömmigkeit soll abgelöst werden durch die tätige, und in der Kombination des Rechtfertigungsglaubens mit dem Vorsehungsglauben und der „christlichen Vollkommenheit im tätigen Leben“ soll sich die Einheit des geschichtlichen Grundes der christlichen Religion mit ihrem fortwirkenden Leben darstellen. In allen diesen Beziehungen erschien ihm der Pietismus als der Feind. Mochten auch persönliche Erlebnisse ihn mit zum Kampfe bestimmt haben — die letzten Gründe lagen tiefer. Er war überzeugt, daß der Protestantismus nur zu sich selber kommen und sich behaupten werde, wenn er alles Katholische überwinde. Der Pietismus aber schien ihm als Lehre und Leben die Macht zu sein, die den Protestantismus niederzwingt, ihn zu einer bloßen Abart des Katholizismus von zweifelhaftem Existenzrecht stempelt und ihn daran hindert, die Keimblätter abzustoßen und seine Blüten zu entfalten. Ritschl wollte eine neue, von Katholizismus und Pietismus gereinigte,

stramme protestantische Orthodoxie. Sie sollte wieder in der Sitte leben, aber auch in der Gesinnung und in der Tat. Dagegen sollten alle unruhigen, rührenden und schmelzenden Elemente ausgeschlossen sein. Er glaubte, diese Form allgemein gültig gefunden zu haben, und er hütete sie wie Flacius die seine.

Welch ein hohes Ziel, und welch ein Idealismus! Der feste Glaube an die Möglichkeit, eine streng einheitliche Erkenntnis Gottes und der Welt zu gewinnen! Der Verzicht auf die Philosophie zu gunsten der Geschichte! Die Überzeugung, daß die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts ein positives, unerschütterliches Gut im Reiche der Religion und des Gedankens gewonnen hat, das nur rein entwickelt zu werden braucht, um den Katholizismus herabzudrücken und auf ewig ins Unrecht zu setzen! In dem Gefüge dieser Gedanken lebte Ritschl, das waren seine Ziele, und jedes hohe und jedes herbe Wort, das er gesprochen, ist von hier aus zu verstehen. Wer unter uns lebt noch der vollen Zuversicht, die diesen großen Theologen beseelte? Wer getraut sich, die Gedanken so streng antithetisch und so exklusiv zu entwickeln wie er? Wir sind alle viel skeptischer und darum an den letzten Punkten, wo es sich um das Leben der Frömmigkeit selbst handelt, viel konservativer als er, weil wir nicht wie er sicher sind, jeden Abstrich reichlich ersetzen zu können. Aber wer diesen theologischen Denker in seinen grundlegenden Ausführungen und in den entscheidenden Schlußfolgerungen verstanden hat, wie sie im dritten Bande seines Hauptwerks und in der Einleitung zur Geschichte des Pietismus enthalten sind, den läßt er nicht mehr los. In der Richtung, die Ritschl gewiesen hat, liegt die Zukunft des Protestantismus als Religion und als geistige Macht. Auch das vorstehende Buch ist dafür ein Beleg.

V.

In dem zweiten Kapitel erörtert der Verfasser „fremdartige Elemente in Ritschls Theologie". Ich halte diese Unterscheidung für glücklich gewählt und fruchtbar. Sie enthält als Voraussetzung die Anerkennung, daß die Theologie Ritschls im ganzen, d. h. in den Motiven und Zielen, wirklich eine einheitliche ist, und sie ist auch dann berechtigt, wenn sich ergeben sollte, daß in den „fremdartigen Elementen" vorzügliche Elemente stecken. Der Verfasser ist freilich der Meinung, daß sie sämtlich minderwertig, ja häretisch oder doch bedenklich sind. Auf diese Kontroverse ausführlich einzugehen, ist hier nicht der Ort. Sieben Gedankenreihen werden uns vom Verfasser als solche bezeichnet, die Ritschl hätte ausschließen müssen, statt sie aufzunehmen.

Die erste ist jener Versuch, den christlichen Gedanken von Gott als wissenschaftlich notwendig nachzuweisen, den Ritschl in der ersten Auflage unternommen, dann aber selbst zurückgestellt hat. Die zweite sind gewisse Ausführungen über die Persönlichkeit Gottes, die aus spekulativen Erwägungen unter Anlehnung an Lotze fließen. Als fremdartige Elemente werden drittens die erkenntnistheoretischen Aufstellungen betrachtet, die zum Teil Kant, zum Teil ebenfalls Lotze entlehnt sind. Besondres Gewicht aber legt Ecke viertens darauf, daß Ritschl in entschiedner Abweichung von seinen eignen offenbarungsgläubigen Voraussetzungen den biblischen Begriff des Zorns Gottes nicht gelten lasse, beziehungsweise umdeute, sich sträube, Gottes Wesen in die geschichtliche Entwicklung hineinzuziehen und Gott wechselnden Stimmungen zu unterwerfen. Hiermit habe er die „supranaturale Zurückhaltung gegenüber der metaphysischen Spekulation" verleugnet, die ihn sonst von dem Rationalismus unterscheide. Hier hat der Verfasser meines Erachtens in der Tat einen Punkt getroffen, in dem sich die

Unhaltbarkeit des „reinen biblischen Offenbarungsglaubens", wie ihn Ritschl proklamiert hat, erweist; allein Ritschl hat stets eine Bedingung mit in den Ansatz gestellt, die er freilich nicht deutlich genug geltend gemacht hat — nämlich die der Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der zu gewinnenden Vorstellungen, aus der sich die Zurückstellung der niedern und ungefügen, beziehungsweise ihre Verweisung aus dem Bereich theoretischer Vorstellungen von selbst ergibt. Biblizist im strengen Sinne des Worts ist er nicht gewesen, sondern er suchte das Neue Testament durch das Neue Testament zu kritisieren und abzustufen. Ob er dann noch ein Recht hatte, so souverän und siegesgewiß seinen theologischen Standpunkt von dem kritischen Biedermanns und anderer abzugrenzen, ist eine Frage, die ich nicht bejahen möchte. Andrerseits vermag ich nicht einzusehen, daß eine „dualistische" Betrachtung oder eine laxe Auffassung entstehen soll, wenn der „Zorn Gottes" als von Gott verhängte Strafempfindung des Sünders aufgefaßt wird, nämlich als das Gesetz Gottes über den Sünder. Getraut sich Ecke wirklich, alles das in die Gotteslehre im strengen Sinne des Worts aufzunehmen, was in der heiligen Schrift über den zornigen Gott zu lesen steht? Umgekehrt aber — behalten diese Stellen nicht ihren Wert als notwendige Aussagen des sündigenden Menschen über Gott?

Zu den fremdartigen Elementen in Ritschls Theologie rechnet der Verfasser fünftens gewisse christologische Ausführungen, nämlich alle diejenigen, in denen Ritschl die Gläubigen an den Prädikaten Christi teil haben läßt. Doch hat der Verfasser diesen Punkt, an dem Ritschl nicht einmal den Bibelbuchstaben überall gegen sich hat, so kurz — eigentlich nur mit Befremden — behandelt, daß er hier auf sich beruhen kann.

Am ausführlichsten sucht Ecke Ritschls Zurückhaltung in bezug auf die Frage nach der persönlichen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus als dem erhöhten Herrn der

Gemeinde und seine eigentümlichen Ausführungen über den heiligen Geist als fremdartig nachzuweisen. Dort scheint er mir zu übersehen, daß Ritschl die Religionslehre allgemeingültig ausbilden wollte — ob das möglich ist, ist eine andre Frage; aber Ritschl hat jedenfalls vieles nicht nur gelten lassen, sondern anerkannt, was er doch von dem „System" fern hielt —; hier wird man dem Verfasser in weitesten Kreisen einräumen, daß Ritschls Darlegungen unbefriedigend und, auch von seinen eignen Prämissen aus, überraschend dürftig gewesen sind. Den Kanon aber, den der Verfasser am Schluß dieses Kapitels geltend macht: „Alle Aussprüche Ritschls, die den supranaturalen Grundüberzeugungen im Wege stehen, müssen als widerspruchsvolle und fremdartige Elemente in seinem System angesehen und dementsprechend beseitigt werden," möchte ich ihm nicht abstreiten, das heißt: Ritschl selbst hat ihm das Recht gegeben, so zu folgern. Allein Ritschls biblischer Standpunkt war nicht geklärt — hier war seine Achillesferse —, und darum ist es doch nicht richtig, alles das als „fremdartig" zu bezeichnen, was sich dem Biblizismus nicht fügt. Ritschl war heterodoxer, als es nach dem proklamierten Ausgangspunkt seiner Theologie den Anschein hat. In den Ausführungen hat er selbst darüber keinen Zweifel gelassen.

VI.

Der Verfasser unterbricht in dem umfangreichen dritten Kapitel die Darstellung und Kritik der Ritschlschen Theologie, um eine ausführliche Schilderung der Entstehung und des Entwicklungsgangs der Ritschlschen Schule zu geben (S. 67—130). Er unterscheidet drei Abschnitte, deren Grenzen die Jahre 1880 und 1889 bilden. Die Gelehrten, deren Auftreten und Eigentümlichkeit er schildert, stehen mir fast sämtlich zu nahe, als daß ich es unternehmen dürfte, über diesen Abschnitt zu berichten. Soviel aber sei gesagt,

daß der Verfasser auch hier lediglich von der Absicht geleitet ist, der Wahrheit zu dienen und Verständnis zu erwecken. Was mich selbst anlangt, so ist das, was der Verfasser über mein Verhältnis zu Ritschl bemerkt (über meine von Ritschl abweichende Stellung zum Neuen Testament und über die Erweiterung des religionsgeschichtlichen und deshalb auch des systematischen Feldes), richtig. Auch halte ich die scharfe Antithese gegen die katholische Frömmigkeit und Ritschls Versuch, die evangelisch-protestantische Frömmigkeit exklusiv gegenüber der katholischen zu formulieren, in der von Ritschl gegebnen Form nicht für haltbar. Eben deshalb teile ich auch nicht seine Beurteilung des evangelischen Pietismus, finde sie vielmehr einseitig, eng und parteiisch, ohne zu verkennen, daß Ritschl in dem, was er als „christliche Vollkommenheit“ formuliert, den Nagel auf den Kopf getroffen hat. Aber diese „christliche Vollkommenheit“ läßt eine Reihe von Elementen zu, ja fordert sie, die Ritschl als „pietistische“ verworfen hat. Dagegen muß ich es ablehnen, „in zielbewußter Aktion“ den Apostolikumstreit heraufgeführt zu haben. Ich scheue mich nicht vor dem Kampf, auch nicht vor dem kirchenpolitischen; aber niemand ist durch den Apostolikumstreit mehr überrascht worden als ich selber. Nach allem, was ich bereits veröffentlicht hatte, konnte ich nicht ahnen, daß eine wohl erwogne und maßvolle Kritik des Apostolikums, über die niemand sich wundern durfte, der meine Schriften kannte, als Feuerzeichen in der Kirche aufgepflanzt werden würde. Es wäre auch schwerlich geschehen, wenn nicht die kirchenpolitische Lage — Ablehnung des Schulgesetzes — der von Herrn von Hammerstein geleiteten Partei einen Kampf gegen den „Liberalismus“ auf offner Szene damals wünschenswert gemacht hätte. Dazu sollte es mir vergolten werden, daß ich überhaupt nach Berlin gekommen war. Endlich, ich selbst war auf dem Berliner Boden ein Neuling und wußte nicht, auf welcher negativen Höhe

ich in den Augen meiner Gegner stand, und wie meine Äußerungen belauert wurden. Wenn ich eine „zielbewußte Aktion“ hätte unternehmen wollen, so wäre ich nicht so unvorsichtig und so geschmacklos gewesen, bei der Lehre von der Geburt aus der Jungfrau einzusetzen, über die auf dem Markte zu streiten anstößig und häßlich ist. Auch die Behauptung Eckes muß ich zurückweisen, ich hätte wiederholt durch unvorsichtige Formulierungen den Gegensatz zu meinen kirchlichen Gegnern verschärft. Formulierungen, die in ihren Grenzen betrachtet sein wollten, wurden vom Reichsboten und andern Blättern zu „Pronunciamentos“ gestempelt, in denen ich angeblich den ganzen christlichen Glauben hätte aussprechen wollen. Ich habe zu diesen aus Unkenntnis und Furcht gebornen, immer neuen Angriffen bisher stets geschwiegen. Einem so achtungswerten Gegner wie dem Verfasser gegenüber fühle ich mich aber verpflichtet, darauf hinzuweisen, daß meine theologische Schriftstellerei so umfangreich ist, daß ich es mir verbitten darf, nach einzelnen Sätzen, die aus einem Vortrage herausgerissen werden, auf Soll und Haben beurteilt zu werden. Wir wollen unsre theologischen Kämpfe doch nicht auf der Stufe der Journalistik führen, wo nur das gilt, was gestern gesagt worden ist, für die keine Bücher existieren, sondern nur Vorträge und Aussprüche, „aus denen sich etwas machen läßt“. Eben weil der Verfasser diesen Krebsschaden kennt und an seinem Teile ehrlich und mit Erfolg bemüht gewesen ist, ihn auszuschneiden, darf ich ihn bitten, sich noch energischer aus den Schlingen der kirchlichen Tagesmeinungen zu befreien. Über unser aller Häupten schwebt diese unheimliche Macht:

Mich ängstet das Verfängliche
Im widrigen Geschwätz,
Und mich befällt das bängliche,
Das grau gestrickte Netz.

VII.

In dem vierten Kapitel (S. 131—241) und dem fünften, das den Schluß (S. 242—318) bildet, liegt der Schwerpunkt des Buches. In jenem untersucht der Verfasser „den Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie". Es ist wirklich eine kirchliche Tat des Verfassers, daß er in ausführlicher Darstellung seinen Gesinnungsgenossen einmal vorgeführt hat, was sie Ritschl verdanken. Was man Gottschick, Herrmann und Kaftan nicht glauben wollte, wird man vielleicht dem Prediger am evangelischen Diakonissenhause in Bremen einräumen. In drei großen Abschnitten legt Ecke den „Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie" dar. Er handelt erstlich von der Bedeutung der neuen Methode für die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre, sodann von der „erfolgreichen Bekämpfung des spekulativen Rationalismus" durch Ritschl, endlich — und das ist das hellste Zeugnis für die Einsicht des Verfassers — von Ritschls berechtigter Kritik ungesunder Frömmigkeit.

Es würde zu tief in theologische Fragen führen, wollte ich hier ein kritisches Referat geben über die Gedankenreihen, in denen Ecke eine entscheidende Förderung der Behandlung der Glaubenslehre bei Ritschl erkennt. Die Art, wie Ritschl die Größen Jesus Christus, Sündenvergebung, Gemeinde als Ausgangspunkte verwertet, wird vom Verfasser anerkannt und als ein Fortschritt geschätzt. Wenn er aber (S. 147) bemerkt, es müsse das Charisma dieser theologischen Richtung für die Lösung der apologetischen Aufgaben der christlichen Gemeinde anerkannt werden, so fürchte ich, daß die Geschichte der Gegenwart und Zukunft ihm nicht recht geben wird. Ritschl hat seine Theologie „vom Standpunkt der Gemeinde" entworfen und deshalb eine große Anzahl entscheidender Vorfragen einfach zur Seite geschoben. Wer sich von ihm in die Theologie einführen läßt, der wird — namentlich wenn er

sich schon jahrelang mit der Apologetik abgemüht hat — zunächst gewiß den befreienden Eindruck erhalten, daß er einer Fülle lastender Fragen nun glücklich entronnen ist und sich in einem eignen Hause heimisch machen darf. Aber es wird nicht lange dauern, so wird er den Grund und Boden untersuchen müssen, auf dem das Haus steht, und den Besitztitel zu prüfen anfangen. Die alten apologetischen Hauptfragen werden sich wieder einstellen, die Ritschl mundtot gemacht zu haben glaubte. So ist es schon manchem ergangen, während umgekehrt von einer bedeutenden apologetischen Wirkung der Ritschlschen Theologie in weitern Kreisen meines Erachtens wenig zu spüren ist. Diese Theologie hat überall — das zeigt die Geschichte ihrer Verbreitung, und das ist auch dem Verfasser nicht entgangen — die Orthodoxie der fünfziger Jahre unsers Jahrhunderts zu ihrer Voraussetzung, und sie hat auf solche entscheidend gewirkt, die mit der Orthodoxie in der Anerkennung des absoluten Charakters des Christentums einig waren und blieben, aber sonst die Fesseln dieser Denkweise drückend empfanden. Dennoch will ich nicht verkennen, daß überall dort, wo ein gewisser Skeptizismus in bezug auf das theoretische Welterkennen herrschend geworden ist, die Ritschlsche Theologie als das geistige Komplement zu einer gern festgehaltenen Kirchlichkeit Dienste leisten kann.

Was dann Ecke in Hinsicht auf die Überlegenheit des Ritschlschen Standpunktes gegenüber dem modernen Rationalismus ausführt, liest man mit besonderm Interesse. Endlich einmal erkennt die Orthodoxie an, was einst gewiß als die Hauptwirkung der Ritschlschen Theologie in den Annalen der protestantischen Kirchengeschichte verzeichnet stehen wird: Ritschl hat den spekulativen Rationalismus innerhalb der evangelischen Theologie, der sich als das geläuterte Christentum gab, besiegt — besiegt zunächst in dem Sinne, in dem in der Geschichte vorläufige Siege

erstritten werden: er hat ihn von der Bühne verdrängt. An sechs Punkten zeigt der Verfasser sehr geschickt und eindrucksvoll die Überlegenheit der Ritschlschen Ausführungen (Sündenvergebung, Identität der Person Christi und des „Heilsprinzips", christliche Gemeinde, Lehre von der Sünde und Schuld, Wunderfrage, Theismus). Ich würde aber vor allem hervorheben, daß die Ritschlsche Theologie durch das höhere Maß geschichtlicher Einsicht den spekulativen Rationalismus, der zögernd auf die wirkliche Geschichte einging, überwunden hat. Aber man darf es nicht verschweigen, der Zug der Zeit kam ihr zu Hilfe, und der spekulative Rationalismus ist demgemäß selbst in einer Umbildung begriffen. Wenn er sich die Geschichte angeeignet hat — in einem andern Sinn, als Biedermann es getan —, wenn er zunächst lauschend und lernend den ganzen Reichtum geschichtlicher Wirklichkeit und individueller Eigenart in sich aufgenommen hat, dann wird er, das steht außer jedem Zweifel, mit sieben Geistern zurückkehren, und es werden keine Teufel sein, sondern starke und lichte Geister. Dann wird noch einmal ein heißer Kampf beginnen, und wenn sich die Ritschlsche Betrachtung der Dinge bis dahin nicht erweitert und nicht ihren exklusiven Offenbarungsstandpunkt ökumenischer gestaltet hat — auch das nur Relative ist wertvoll, und unter derselben Sonne liegen verschiedne Zonen —, wird sie einen schweren Stand haben. Das, was man mit Ecke „spekulativen Rationalismus" nennen kann, muß doch in sich wieder unterschieden werden. Als zeitgeschichtliche Erscheinung, die Geschichte destillierend und ihr bestes Teil wegdestillierend, ist er abgetan. Aber wenn wir über die Geschichte in ihren großen Zügen nachdenken und aus ihr etwas bauen wollen, sind wir, offenbarungsgläubig oder nicht, doch alle spekulative Rationalisten — kundige oder unkundige, und wiederum bescheidne, verschämte oder unverschämte; denn es gibt unter den Denkenden keine andern Rassen. In

einem aber wird Ritschl siegreich bleiben, und unvergessen wird seine Arbeit gegenüber dem spekulativen Rationalismus alter Art sein: das ist sein Theismus oder, um dies häßliche Fremdwort gut deutsch zu ersetzen, sein Zeugnis vom lebendigen Gott, der nicht mit der Natur verflochten ist, und der Geister erschafft und befreit, damit sie ihn erkennen und sich zu ihm erheben. Aber auch das andre wird bleiben, daß es keinen Gattungsbegriff, sei es der des Reformators, Propheten, Religionsstifters usw. gibt, unter den man Jesus Christus subsumieren darf. Es gibt vielerlei Offenbarungen, aber für uns gibt es nur einen Meister und Herrn.

Dem, was der Verfasser endlich über Ritschls berechtigte Kritik ungesunder Frömmigkeit ausführt, stimme ich ganz wesentlich bei. Die Darlegungen zeigen so viel Maß und Urteil, daß ihre Lektüre besondere Freude erweckt. Auch darin hat der Verfasser recht, daß Ritschl manches als ungesund bezeichnet hat, was eine zurückhaltendere Kritik verdiente, und daß in der Hitze des Gefechts der pietistischen Orthodoxie Frömmigkeitsmethoden und -anschauungen aufgebürdet worden sind, die höchstens diesen oder jenen einzelnen treffen. Eines aber trifft die ganze große Gruppe, und sie kann sich dieser Verantwortung nicht entziehen — das ist die niedrige, schlechte, dazu immer noch von kirchenpolitischen Absichten beeinflußte, kenntnislose journalistische Vertretung, die sie sich gefallen läßt. Dazu kommt speziell in Preußen die vollkommne Verflechtung der kirchlich-„positiven“ Interessen mit denen einer bestimmten Gruppe der konservativen Partei, die sich auch freiere Geister aus taktischen Gründen gefallen lassen. Bevor das nicht anders wird, ist jeder ehrliche theologische Kampf immer schon im voraus vergiftet, und die Entkirchlichung wird immer größer werden. In das Kapitel von der „berechtigten Kritik ungesunder Frömmigkeit“ gehört dieser Tatbestand vor allem; aber der Verfasser ist in

Bremen wohl in der beneidenswerten Lage, ihn nicht oder doch weniger zu empfinden.

VIII.

Im Schlußkapitel liegt der mühsamste und originellste Teil der Arbeit des Verfassers. Er hat es überschrieben: „Beachtenswerte Versuche zu einer Umgestaltung der Theologie Ritschls in Annäherung an das unverkürzte biblisch-reformatorische Bekenntnis.“ Daß es auch eine Ritschlsche Linke und unechte „Schüler“ gibt, hat der Verfasser bereits an verschiednen Stellen der frühern Kapitel zum Ausdruck gebracht und die Richtung charakterisiert, in der sie sich bewegen. In diesem Kapitel ist es ihm einzig darum zu tun, zu zeigen, daß an den wichtigsten dogmatischen Punkten innerhalb der Ritschlschen Schule Umgestaltungen hervorgetreten sind, die als bedeutende Annäherung oder sogar als Rückkehr zum positiven Bekenntnis betrachtet werden müssen. Auf Grund einer fast lückenlosen Kenntnis der Sache weist der Verfasser an der Lehre von der Sünde, weiter an den Lehren vom Werk Christi (stellvertretendes Strafleiden), von der Gottheit Christi (Präexistenz), vom heiligen Geist und vom Gebet den Wandel der Dinge auf. In erster Linie steht ihm hier überall Häring, der in den Augen des Verfassers die Schranken Ritschls geradezu überall überwunden und die Methode des Meisters mit dem „unverkürzten biblisch-reformatorischen Bekenntnis“ versöhnt hat. Sehr nahe kommen ihm Bornemann, Kattenbusch, Loofs. Auch Herrmann und Kaftan stehen bei dieser Gruppe; aber der Verfasser muß doch urteilen, daß ihre Orthodoxie der Härings nachsteht, soviel Sympathie er auch diesen Dogmatikern, namentlich Herrmann, entgegenbringt. Reischle steht bereits etwas entfernter, und noch mehr Gottschick. Aber auch bei ihnen weist der Verfasser bedeutende Modifikationen der Ritschlschen Theologie im biblisch-positiven Sinne nach,

ebenso bei Rade, Lobstein, Scholz und Drews. In den Schriften des Referenten endlich findet er ebenfalls einige Merkmale solcher.

Vielleicht hält der eine oder der andre Leser eine solche Prüfung für kleinlich oder gar ungehörig. Er täte dem Verfasser damit Unrecht. Dieser ist nicht nur von seinem Standpunkt durchaus befugt so zu untersuchen und zu urteilen — wer einen sichern Maßstab zu haben glaubt, soll ihn anwenden —, sondern auch die Sache selbst fordert eine solche Prüfung. Noch mehr: Ecke hat, soviel ich sehe, auch materiell wesentlich Recht. Ohne in den Fehler zu verfallen, die Entwicklung der Ritschlschen Theologie in rosigem Lichte zu sehen, hat er nur konstatiert, was dem Tatbestande entspricht, daß nämlich die genannten Theologen wirklich in den erörterten wichtigen Punkten der gemein-kirchlichen Lehre näher stehen als Ritschl selbst und ihn zum Teil so korrigiert haben, daß das Wort „Korrektur“ viel zu schwach ist.

Wenn dem so ist, was bedarf es noch eines Kampfes? Muß der Verfasser nicht mit dem Urteile schließen, seine Freunde sollten, statt sich über diese Ritschlianer zu erregen, vielmehr ruhig abwarten; denn diese seien auf dem besten Wege, langsam aber sicher zu ihnen zurückzukehren. Hat er nicht Ursache, mit dem trostreichen Urteil zu schließen: diese Ritschlianer haben nicht nur religiöse Positionen, die Ritschl aufgegeben hatte, wieder aufgenommen, sondern sie lassen sogar unter der Hand scholastische Fragen wieder zu und sprengen die Mauer, die Ritschl um das gezogen hat, was gewußt werden kann?

Er schließt nicht so, und er hat seine guten Gründe dafür. Nicht nur, weil neben den ältern Schülern eine Gruppe aufgetaucht ist, die ihm viel unsympathischer ist als der Meister, und gegen die sich die ältere doch nicht sicher abgrenzt, sondern vor allem weil er bei allen Ritschlschen Schülern (mit Ausnahme Härings?) etwas vermißt,

was ihm die Hauptsache ist. Sie alle schätzen wie Ritschl die Bibel „nur“ um ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit willen als Quelle für die christliche Glaubenslehre und „wollen ihr die Autorität aus Offenbarung nicht zugestehen“. „Für die christliche Gemeinde aber“, fügt er hinzu, „hat das Zeugnis des Christum verklärenden Parakleten Offenbarungswert.“ Es handelt sich, kurz gesagt, um das Inspirationsdogma und demgemäß um die Unterwerfung des Dogmatikers unter jede Schriftlehre, oder, wie Ecke euphemistisch sagt, unter das apostolische Bekenntnis von Christus. Gemeint aber ist die Bereitschaft (s. d. Ausführung S. 314), alle Schriftlehren anzuerkennen, nirgendwo ein Non liquet auszusprechen, zeitgeschichtliche und relative Betrachtungen einfach auszuschließen und die historische Kritik abzudanken.

Mit vollem Recht erkennt der Verfasser, daß Ritschl trotz seines starken Biblizismus doch so nicht gesonnen war, und daß seine Schüler, auch die konservativsten, so nicht denken. Ja der Verfasser müßte geradezu das Paradoxon konstatieren — das doch keines ist —, daß der Einfluß der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Betrachtung der Bibel über Ritschl hinaus auch bei solchen im Steigen begriffen ist, die materiell an wichtigen Lehrpunkten der überlieferten Auffassung näher stehen oder ihr doch mehr abzugewinnen vermögen als Ritschl.

Das Dogma vom Neuen Testament, wie es nicht ohne Grund genannt worden ist, wird in der wissenschaftlichen Theologie im Sinne der exklusiven Inspirationslehre nicht mehr wieder aufleben, im Gegenteil, es wird in der Zukunft noch sichrer durch die geschichtliche Betrachtung abgelöst werden. Wenn der Verfasser hier auf allmähliches Entgegenkommen hofft, so hofft er, wenn nicht alles trügt, vergeblich. Aber das schließt keineswegs die Zuversicht aus, daß man, in der Sache fortschreitend, den neutestamentlichen Formen und Ausdrucksmitteln des christlichen Glaubens ein

größeres Verständnis entgegenbringen wird, als Ritschl ein solches möglich war. Vielleicht wird die Weise, in der das geschehen wird, den Verfasser nicht ganz befriedigen; denn anders nimmt sich das aus, was sich als Darlegung des Inhalts einer absoluten Urkunde gibt, anders was der wirklichen Geschichte als nachzuempfindendes Leben und wirksame Kraft entströmt. Aber der Verfasser kennt selbst diese Quelle sehr wohl; er scheut sich nur, sie rein fließen zu lassen, und er will jene andre Methode nicht aufgeben, weil nur sie direkt aus dem Geschichtlichen ins Allgemeingültige und Dogmatische führt, d. h. zum Glaubensgesetz. — Freuen wir uns unterdessen, daß, wie der Verfasser gezeigt hat, es doch in der protestantischen Theologie so vieles gibt, in dem wir uns zusammenfinden. Vielleicht dürfen wir auch hoffen, daß Ecke, wenn er einst die Arbeit der neuern historischen Theologie ebenso unbefangen prüfen wird wie die der systematischen, auch sein Urteil über die ihm jetzt so antipathischen Bemühungen der geschichtlich arbeitenden Theologen modifizieren wird. Fehler, auch schwere Fehler, werden hier gewiß noch gemacht, und hin und her werden „Erklärungen“ dargeboten, die nur verdunkeln; aber von solchen Schwankungen, wie sie die systematische Theologie noch immer befallen, wird die historische nicht mehr betroffen werden.

AUFSÄTZE: VIII

ÜBER WISSENSCHAFT UND RELIGION

ANGEEIGNETES UND ERLEBTES

Anonym erschienen in der „Christlichen Welt“ 1895 Nr. 1 u. 3.

Unser Wissen ist Stückwerk — das heißt nicht, daß wir nicht alles wissen, sondern daß sich die sichersten Erfahrungen nicht in eine Einheit bringen lassen.

* * *

Es ist eine paradoxe Einrichtung, daß dem, der der Wissenschaft dienen soll, zugleich zugemutet wird, den jeweiligen Zustand der Dinge überall zu stützen und höchstens auf eine schrittweise Verbesserung der allgemeinen Ordnungen bedacht zu sein. Wissenschaft und Kultur liegen an vielen Stellen weit auseinander, und an manchen wird man die Brücken erst nach Menschenaltern schlagen. Die Wissenschaft kann keine Rücksichten nehmen, keine Kompromisse schließen; sie kann vor allem nicht davon lassen, die Entstehung der Dinge und der Werte zu untersuchen. Die Kultur aber hat Rücksichten und Kompromisse nötig, und sie darf ihre eignen Ursprünge nur durch einen Schleier schauen lassen. Hätte man erst heute das Verhältnis beider zu ordnen, so würde man vielleicht die Pflege der Kultur hochgebildeten Journalisten zuweisen, die Wissenschaft aber ins Kloster stecken.

* * *

Je mehr unsre Einsicht in die Relativität der Dinge wächst, desto größer wird unsre Verantwortlichkeit.

* * *

Ein festes Verhältnis zu den höchsten Fragen kann man nur durch unablässige Arbeit an sich selber ge-

winnen — aber im heutigen Betriebe der Wissenschaft spiegelt sich diese Wahrheit nur selten.

* * *

Daß die Wissenschaft umkehren soll, ist freilich ein böses Wort; aber wie viele Verkehrtheiten setzen sich in ihr fest! Ganze Generationen von Gelehrten kränkeln an ihnen und erzeugen noch schwächere Nachkommen. Sollte die Wissenschaft das einzige menschliche Gebilde sein, das sich einer unverwüstlichen Gesundheit erfreut? Nicht wenige sind so gedankenlos, das zu glauben.

* * *

Die Wissenschaft kann sich nur selber helfen, das ist gewiß; ihr aber deshalb ewige Gesundheit beizulegen, ist eine merkwürdige Verwechslung.

* * *

Wer die Wissenschaft lediglich nach Analogie, wie ein großer Meister es vorgemacht, betreibt, vermag sie zu fördern; aber sich selbst fördert er nicht, und bald wird er an einen Punkt kommen, wo er auch der Wissenschaft nicht mehr nützt, sondern sie schädigt.

* * *

Daß die Wissenschaft heute zur Bildung des Charakters, zur Erweckung einer edeln Gesinnung und zur Erzeugung einer festen Weltanschauung so wenig geeignet ist, ist wohl begreiflich. Überall werden nur die Anfänge der Dinge studiert; der Naturforscher bleibt bei den Protozoen, der Psychologe bei den niedersten psychischen Vorgängen, der Sprachforscher bei den Lauten, der Ethiker bei den primitivsten Stufen des Sittlichen, der Religionshistoriker bei den rohesten Formen des Glaubens stehen, und der Historiker wird wieder zum Annalisten, wenn er es überhaupt so weit bringt. Der Weg von dem, was jetzt wissen-

schaftlich behandelt wird, zu dem, was dem Leben Halt und Kraft verleiht, ist so weit, daß die Gelehrten das Zutrauen, ihn bis zum Ende schreiten zu können, verlieren und damit das Ziel selbst preisgeben.

* * *

Soll man die genetische Methode deswegen verabschieden? Gewiß nicht. Aber den Mut soll man wieder gewinnen, neben ihr die Dinge und Werte, in denen und von denen wir heute leben, bestimmt ins Auge zu fassen und genau zu beschreiben. Wer diese uns deutlich macht, leistet uns einen größern Dienst als der, der uns ihre Anfänge „erklärt".

* * *

Die Entstehung der Dinge klärt uns nicht über unsre Güter und unsre Pflichten auf.

* * *

Beschreiben ist schwerer als erklären.

* * *

Auch die Wissenschaft hat ihre Stufen: je sicherer sie zu erklären vermag, je minderwertiger ist ihr Objekt.

* * *

Im Altertume zweifelte man, ob die „Spezialisten" in die Gelehrtenrepublik gehören; heute sind sie die Meister, und die andern mögen zusehen, wie sie ihren Platz behaupten.

* * *

Die absolut gewordne Theorie des Geschichtschreibers nimmt sich alle Freiheiten der Kunst.

* * *

Die Geschichte verträgt keine Extrakte; wer aus ihr etwas lernen will, muß sie bis zum letzten Punkt studieren.

* * *

Wo einer versteht, da meistert er alsogleich.

* * *

Jeder Gedanke hat eine physiologische, eine pathologische und eine dialektische Seite.

* * *

Bildung ist wiedergewonnene Naivität. Hört! Hört!

* * *

Das Genie ist der Fleiß, sagt der eine; das Genie ist die Fähigkeit, die Dinge zu sehen, wie sie sind, sagt der andre. Sie widersprechen sich nicht; denn wer die Dinge sieht, wie sie sind, der hat keine Ruhe: er muß immer mehr und immer tiefer sehen.

* * *

Eine Theologie, die die Geschäfte der Philosophie betreibt, verdirbt damit ihre eigne Aufgabe; eine Theologie, die die Philosophie entbehren zu können meint, wird zur Geheimwissenschaft und also eindruckslos.

* * *

Die Theologie muß heute die Wissenschaft sein, die die christliche Religion von der Wissenschaft befreit — aus der Paradoxie dieser Aufgabe entspringt der größte Teil der Schwierigkeiten, die sie belasten.

* * *

Dem Theologen kommt der Sinn für das Einfache und darum für das Wahre leicht abhanden, weil er sich erst

durch ein Gestrüpp künstlicher Probleme durchschlagen muß, bis er zur einfachen Fragestellung vordringt. Auf dem langen Wege bis dorthin sind die Knie matt und der Kopf ist blutleer geworden.

* * *

In jeder geschichtlichen Überlieferung ist ein Stück Wahrheit enthalten; man muß es nur finden können; es liegt gewöhnlich nicht dort, wo man es sucht, sondern tiefer.

* * *

Der Theologe hat die Aufgabe, die tiefen Wahrheiten klar zu legen, die in den Wurzeln allgemein gültiger Formeln verborgen ist; aber die kleinen und die großen Kinder greifen nur nach den Früchten.

* * *

Bei den Theologen stehen immer Glaube, Freiheit und innere Ehre auf dem Spiel — mit so hohen Einsätzen spielen die andern nicht, und ich rate keinem, es mit ihnen zu wagen, der nicht weiß, daß er ein unzerstörbares Kapital besitzt.

* * *

Daß der Protestantismus zurzeit aus der doktrinären Epoche heraustritt, ist offenbar. Ihn schauert aber noch vor dem Ernste der Aufgabe, die nun seiner wartet. Um ihr zu entfliehen, wird er vielleicht eine Art Katholizismus werden, ohne den Buchstaben der Augustana zu verletzen.

* * *

Jede Zumutung, die in der Überlieferung der christlichen Religion ausschließlich an den Verstand gestellt wird,

lähmt die ernsten Forderungen, die diese Religion an den Willen und die Gesinnung richtet. Durch das Sacrificium intellectus kaufen sich viele von dem Gebote frei, ihr Fleisch zu kreuzigen samt den Lüsten und Begierden.

* * *

Es gibt ganz absurde religiöse Lehren, die preiszugeben nicht ohne Gefahr ist, weil sie Gewissenhaftigkeit, Demut und zarte Empfindungen hervorgerufen haben oder diese Tugenden sich doch an ihnen aufrankten wie die Rebe am Holze.

* * *

Wenn der Mensch auch nicht mehr das Bedürfnis besitzt zu glauben, so hat er doch das Bedürfnis bewahrt, so zu fühlen, wie in den Zeiten, da er glaubte — sagt ein feinsinniger Franzose; aber tiefer und freudiger bekennt ein Deutscher: Trotz aller Zweifel des Verstandes bleibe die Religion unverrückt in den Herzen der Christen, die ein inneres Gefühl von dem Wahrhaften derselben haben.

* * *

Gar mancher glaubt nicht mehr, und weiß es doch selbst nicht: er ist nur noch der Polterer oder der Sophist seines frühern Glaubens.

* * *

„Erlösung“ ist in unsrer heutigen Gesellschaft kein hoffähiges Wort mehr, sie will höchstens etwas „Religiös-Sittliches“ hören; aber im stillen trachtet ein jeder nach Erlösung, sei es auch nur durch Betäubung.

* * *

Das ist die rechte Erlösung, die uns zerschlägt und aufrichtet. Der Mensch findet sein höheres Selbst nur in

einem Höheren, dem er sich ganz hingibt, seine Freiheit nur in dem gebieterischen Muß der Liebe. Amor dei, beata necessitas boni — damit ist alles gesagt.

* * *

Kräfte und Krücken kommen aus einer Hand.

* * *

Sobald die feierlichen Fragen des Gewissens und der Religion auf dem öffentlichen Markte auftauchen, sammelt sich noch immer alles um sie; aber daß man sich ihnen mit reinen Händen nahen muß, daran denken die wenigsten.

* * *

Quieta non movere ist, wie ein großer Staatsmann gesagt hat, eine wichtige diplomatische Maxime, und alle unsre Kirchenpolitiker handeln nach ihr. Sie sind die geborenen Gegner jeder Reform; sie tun recht daran, sie sich abzwingen zu lassen.

* * *

Die Zionswächter fallen zu allen Zeiten ohne Übergang aus dem unendlich Großen in das unendlich Kleine, aus der Liebe in den Haß.

* * *

Auch in dem Fanatismus und selbst in der Verleumdung soll man den Eifer um ein heiliges Gut zu finden suchen. Aber es ist nicht immer leicht, sich mit Liebe oder doch gutem Humor aus dem neunzehnten ins dreizehnte Jahrhundert zu versetzen und dem Gegner das beneficium traditionis zuzuerkennen.

* * *

Aus einem erkannten Irrtum vermag keine Anstrengung des Willens Nahrung zu ziehen.

* * *

Die Dinge haben ihre eigne Logik — was hilft es dir, rastlos dem Mittag zuzuschreiten, wenn die Scholle, die du ahnungslos betreten hast, gen Mitternacht treibt?

* * *

Historia non facit saltum — darum Geduld!

* * *

Exsurge, veritas, exsurge et quasi de patientia erumpe!

* * *

Wer einen unwahrhaftigen Zustand aufdeckt, wird von der Menge „Lügner" gescholten und öffentlich gebrandmarkt. Die Märtyrerkrone schmerzt nicht, dies Brandmal schmerzt.

* * *

Wie viele hohe Ideen konnten der Welt nur durch eine Idololatrie begreiflich gemacht werden! Solange Sache und Symbol noch ungetrennt waren, war es keine Täuschung.

* * *

Viele halten sich in allen Stücken für stark, nur den Spruch, daß man den Schwachen kein Ärgernis geben soll, beziehen sie auf sich.

* * *

Manche suchen die Wahrheit auf, um sie dann besser verstecken zu können.

* * *

Ein Gelehrter kann oft nicht mehr sein als ein agent provocateur der Wahrheit — traurig genug, aber die Unwahrheit unterhält noch viel zahlreichere Agenten.

* * *

Non aliunde prodimur quam de bono nostro.

* * *

Nichts macht so müde und schließlich auch so schwach, als immer gerecht zu sein.

* * *

Wer keine Überzeugung hat, lügt immer, er mag sagen, was er will.

* * *

Reden ist Silber und Schweigen ist Gold, ein wahres Sprichwort; aber wie verworren ist eine Welt, in der so oft Schweigen das beste Teil sein muß!

* * *

Das Gewissen und die Wahrscheinlichkeit sind nicht immer sichere Führer; aber sicher stürzt der in Abgründe, der sich ihrer entschlägt.

* * *

. . . Betrübtres hab ich nicht gesehn
Als jüngst an einem Schmetterlinge:
Der wollt aus seiner Pupp entstehn
Und wußte nicht, wie ers vollbringe;
Nicht wollt ihm auseinandergehn
Die krüppelhaft verschrumpfte Schwinge. . . .

* * *

Ecce labora et noli contristari!

Verlagsbericht

der

J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

No. I. **Giessen** **Oktober 1903.**

Dieser erste Bericht umfasst in der Hauptsache unsre Verlagstätigkeit während des laufenden Jahres. Daran schliessen sich noch einige wertvolle Werke aus den letzten Jahren.

Die künftigen Nummern erscheinen in zwangloser Folge; alle Interessenten erhalten sie auf ihren Wunsch kostenlos.

Jede grössere Buchhandlung kann die hier genannten Werke zumeist auch zur Ansicht vorlegen.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf Seite 24.

Soeben gelangen zur Ausgabe:

Adolf Harnack, Reden und Aufsätze

2 Bde. gr. 8° auf starkem holzfreiem Papier (X, 349 und VIII, 379 S.)
M. 10.—; in Leinen geb. M. 12.—

In dieser Sammlung seiner „Reden und Aufsätze" wendet sich Harnack an einen weiteren Leserkreis als den seiner Fachgenossen. Die aufgenommenen Stücke umspannen einen Zeitraum von über zwanzig Jahren; obschon der Verfasser dieses oder jenes Thema heute etwas anders behandeln würde, hat er den einzelnen Stücken doch ihre ursprüngliche Gestalt gelassen, da ihm kein einziges in seinen Grundgedanken fremd geworden ist. Die „Reden" des *ersten* Bandes sind so geordnet, daß sie einen *Gang durch die Kirchengeschichte* darstellen; die des *zweiten* Bandes beziehen sich vornehmlich auf wichtige *kirchliche Probleme der Gegenwart.*

Mit gütiger Zustimmung des Herrn Verfassers drucken wir hier einen Aufsatz des zweiten Bandes ab und hoffen, den Empfängern unsers Berichts damit eine willkommene Gabe zu bieten.

Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments.

Die Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments ist im letzten Jahrhundert mit erstaunlichem Fleiß und ausgezeichnetem Erfolg untersucht worden; aber es sind einige Fragen übrig geblieben, und zwar sehr wichtige. Sie sind übrig geblieben, weil das, woran man sich gewöhnt hat, als das selbstverständliche erscheint, und daher die Untersuchung nicht herausfordert. Drei solche Fragen will ich hier aufwerfen, um sie dem Nachdenken zu empfehlen, und ich will versuchen, ihrer Lösung näher zu kommen.

I. Warum haben wir im Neuen Testament vier Evangelien und nicht eines?

Die Antwort: „Es ist ein unerklärlicher Zufall", genügt nicht; denn der Gottesdienst, die Katechese usw. verlangten ein Evangelium. So war es in der ältesten

Zeit — die Judenchristen hatten ein Evangelium (das Hebräerevangelium), ebenso die Marcioniten, die Ägypter etc., — und so ist es auch in der mittleren und neueren Zeit; denn man macht für den Unterricht und die evangelische Überlieferung aus den vier Evangelien noch jetzt künstlich ein einziges.

Auch die Antwort ist ungenügend, man habe die vier Evangelien zusammengestellt, um verschiedenen theologischen Standpunkten gerecht zu werden und sie zu vermitteln; denn die drei ersten Evangelien sind in bezug auf ihren theologischen Standpunkt nur wenig verschieden. Aber auch das vierte Evangelium kann jener alten Zeit nicht so verschieden erschienen sein, wie uns. Man bemerkte wohl einen Unterschied der Stufe — eine kleine Partei hat auch sachliche bedeutende Unterschiede erkannt, — aber nicht dogmatische Verschiedenheiten.

Sind aber die beiden versuchten Antworten ungenügend, so bleibt nur noch eine übrig, nämlich daß die vier Evangelien zusammengestellt wurden, um sie in eines zu verarbeiten, daß aber dann rasch Verhältnisse eintraten, welche eine solche einheitliche Verarbeitung unratsam machten und hemmten.

Beweise:

1. Daß ein einheitliches Evangelium zu besitzen, stets das letzte Ziel sein mußte, liegt in der Natur der Sache (s. oben).

2. Unser 1. und 3. Evangelium setzen sicher, unser 2. und 4. Evangelium setzen höchst wahrscheinlich bereits kürzere Evangelien voraus, aus denen sie zusammengearbeitet worden sind. Sie sind selbst schon Evangelienharmonien.

3. Dieser Prozeß, aus mehreren Evangelien eines zu machen, hat sich auch fortgesetzt, als unsere Evangelien bereits nebeneinander standen. Justin hat um das Jahr 150 wahrscheinlich eine Harmonie aus mehreren Evangelien benützt, unter denen sich unsere befanden, und von Tatian wissen wir gewiß, daß er aus unseren 4 Evangelien eine Harmonie, ein „Diatessaron", verfertigt hat. Dieses Diatessaron ist bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts das Evangelium der syrischen Kirche und ihrer Tochterkirchen gewesen.

4. Den hemmenden Faktor, der es verhinderte, daß sich das Diatessaron oder ein ähnliches Buch in den Kirchen durchsetzte, können wir sicher angeben, — es ist der Gnostizismus. Er nötigte die Kirchen, ihre Urkunden nicht weiter mehr zu verändern, um möglichst authentische Urkunden zu bewahren. Diese Rücksicht wurde stärker als das praktische Bedürfnis, ein einheitliches Evangelium zu besitzen, und hemmte so den Prozeß, aus den vier Evangelien eines zu machen. Indem diese Absicht durchkreuzt wurde, blieb die Kirche in bezug auf das praktische Bedürfnis in einer unvollkommenen und schwierigen Situation stecken, — sie mußte fortan das Evangelium aus 4 Büchern lesen —, aber die Hemmung gewährte der Folgezeit den großen Vorteil, daß sie das Evangelium in einer relativ ursprünglicheren Gestalt erhielt und dauernd bewahrte. Unsere Kenntnis von Jesus Christus und seinem Evangelium wäre eine sehr viel unsicherere geworden, wenn wir statt der 4 Evangelien ein Diatessaron erhalten hätten. Dem Gnostizismus gegenüber wurde der Buchstabe der 4 Evangelien geheiligt und damit bewahrt.

NB. Warum um das Jahr 120—130 (um diese Zeit handelt es sich) gerade diese 4 Evangelien, und nicht 3 oder 5 oder andere in Kleinasien zusammengestellt worden sind, um sie einheitlich zu bearbeiten, das entzieht sich unsrer Kenntnis ganz. Im besten Fall kann man darüber einige Vermutungen aufstellen. Daß aber in Kleinasien die Zusammenstellung erfolgt ist, läßt sich sehr wahrscheinlich machen.

II. Wie konnten apostolische Briefe, namentlich Paulusbriefe, mit gleicher Würde und gleichem Ansehen neben die Evangelien gestellt werden?

Diese Tatsache, die wir im Neuen Testamente vollzogen sehen, ist vielleicht das Paradoxeste, was die Sammlung bietet: Briefe, zum Teil ganz individuellen Inhalts, stehen mit gleichem Ansehen neben dem Herrnwort!! Wie ist die Tatsache zu erklären? Aus der inneren Geschichte der großen Kirche ist sie unerklärbar. Die Antwort, der Apostolos sei den Evangelien beigegeben worden, wie die Propheten den Büchern Mosis, erklärt den Ursprung der Zusammenstellung nicht; denn diese Vergleichung ist erst gemacht worden, nachdem Evangelien und Briefe bereits zusammengestellt waren. Nur das Eine läßt sich sagen — und das ist nicht unwichtig —: Briefe von Aposteln (aber auch von anderen Geisteträgern) sind frühe gesammelt und in den Gemeindegottesdiensten verlesen worden, nicht nur einmal, sondern wiederholt und regelmäßig. Dadurch kamen sie örtlich und auch der Bedeutung nach in die Nähe der Evangelien. Aber daß sie ihnen gleichgestellt und kanonisch wurden, ist damit doch nicht erklärt.

Der Ursprung der Verbindung ist dort zu suchen, wo Paulus ein ähnliches Ansehen genoß und genießen mußte, wie Jesus Christus selbst, also bei den Gnostikern und vor allem bei den Marcioniten. Ihnen war Paulus der authentische Interpret Christi und zugleich der Reformator gegenüber einer „judaistischen" Fassung des Christentums, welche Marcion sogar den Uraposteln vorwarf. Bei Marcion finden wir auch wirklich zuerst, daß er das Evangelium und Paulus-Briefe verbunden und diesen dasselbe Ansehen gegeben hat wie jenem. Für mehrere gnostische Vereine dürfen wir vermuten, daß sie dasselbe getan haben. Auch ihnen war Paulus der Interpret Christi und der Reformator.

Aber wie? sollen wir annehmen, daß die große Kirche dem Marcion und den Gnostikern, ihren Todfeinden, gefolgt ist, und ihre Ansicht und Ordnung nachgeahmt hat? Gewiß nicht! Die Sache machte sich vielmehr ganz von selbst. Die große Kirche konnte den Paulus nicht niedriger schätzen als es Marcion und die Gnostiker taten; damit hätte sie ihn denselben ausgeliefert. Allmählich, aber sicher mußten die paulinischen Briefe dieselbe Schätzung in der großen Kirche gewinnen wie in den häretischen. Ohne merklich zu werden, konnte sich diese Wandlung vollziehen; denn die Paulus-Briefe wurden ja (s. oben) in dem Gottesdienst der großen Kirche gelesen. Natürlich suchte diese aber Briefe urapostolischer Männer den Paulus-Briefen hinzuzufügen.

Ein schönes äußeres Zeugnis des Prozesses, der sich zwischen 160 und 190 vollzogen haben muß, besitzen wir noch in den Akten der Märtyrer von Scili, die aus dem Jahre 181 stammen. Auf die Frage des Prokonsuls: „Quae sunt res in capsa vestra," antwortet Speratus: „Libri et epistulae Pauli viri iusti." Die „Bücher" sind das Alte Testament und die Evangelien. Die Paulus-Briefe werden bereits neben ihnen genannt, aber doch noch von ihnen unterschieden. So hätte man um das Jahr 160 noch nicht, und um das Jahr 200 nicht mehr gesprochen.

III. Wie ist es gekommen, daß die Kirchen ein einheitliches Neues Testament erhalten haben?

Bei Beantwortung dieser Frage muß man eine Unterscheidung machen. Daß die Sammlung von 27 Schriften, wie wir sie jetzt besitzen, zuerst in Ägypten (Alexandrien) zustande gekommen ist, und sich im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts — besonders durch die Autorität des Athanasius — in den anderen orientalischen Kirchen und im Abendland durchgesetzt hat, steht fest. Aber schon vor dieser Zeit, nämlich in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, hatten fast alle Kirchen einen gemeinsamen Grundstock des Neuen Testaments, nämlich eine Sammlung von 20 bez. 22 Schriften (es fehlten II. und III. Joh., II. Petrus, Jakobus, Hebräerbrief, bez. auch Apokalypse und Judas). Wie ist dieser Grundstock entstanden? Er weist eine ganz bestimmte Struktur auf, nämlich in der Mitte stehen die Apostelgeschichte und, mit ihr verbunden, Schriften der Urapostel; den rechten Flügel bilden die Evangelien und den linken die Paulus-Briefe.

Fragt man, wo dieses Neue Testament entstanden ist, so scheiden die syrische, die alexandrinische, die gallische und die nordafrikanische Kirche aus; denn es ist nachweisbar, daß sie diese Sammlung später erhalten haben, bez. von anderen Kirchen abhängig waren. Es bleiben nur die kleinasiatische und die römische Kirche übrig. Die Sammlung, wie sie nicht ein formloses Aggregat darstellt, sondern einen deutlichen Plan zeigt, kann nicht zufällig und an mehreren Orten zugleich entstanden sein, sondern muß einen bestimmten Ursprung haben. Dann aber ist es höchst wahrscheinlich, daß sie in Rom entstanden ist (vielleicht unter Teilnahme kleinasiatischer Bischöfe).

In Rom nämlich sind: 1. nachweisbar die beiden anderen apostolisch-katholischen Maßstäbe um dieselbe Zeit entstanden, die apostolisch-katholische Glaubensregel und die Auffassung vom apostolischen Amte der Bischöfe. Mit diesen beiden Maßstäben ist die apostolisch-katholische Schriftensammlung aufs nächste verwandt.

2. In Rom ist zuerst die Sammlung von 22 Schriften sicher nachweisbar. Es entspricht aber auch dem Charakter der römischen Kirche, solche formale Ordnungen und Gesetze aufzustellen; denn das Charisma dieser Kirche ist stets — und auch im Altertum — nicht die Theologie gewesen, sondern die Ordnung und das Gesetz. Im Kampf gegen den Gnostizismus hat Rom die Grenzen und Ordnungen des Christlichen festgestellt, und von Rom aus sind diese Maßstäbe in den Jahren 190—250 auch zu den anderen Kirchen gekommen und von ihnen adoptiert worden.

Dies sind die drei Fragen, welche ich vorlegen und dem Nachdenken übergeben wollte. Die Lösungen, welche ich versucht habe, halte ich nicht für wissenschaftlich bewiesen, aber für sehr wahrscheinlich. Nicht erwähnt habe ich die wichtigste Frage, wie es überhaupt zu einem Neuen Testamente gekommen ist? Bedenkt man, daß weder Christus noch die Apostel etwas Ähnliches angeordnet haben (— wie anders steht es im Islam! man denke an den Koran! —), und daß die Kirche ja bereits eine umfangreiche „littera scripta" in dem Alten Testamente besaß, so erscheint die Schöpfung des Neuen Testaments als ein großes Problem, zugleich aber auch als eine große Tat der Freiheit und der Selbständigkeit der Kirche. Ohne Beziehung freilich auf den Gegensatz, die häretischen Bewegungen, wird man die Entstehung des Neuen Testaments nicht erklären können.

Bauer, Walter, Lic. theol., Privatdozent an der Universität Marburg, **Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche.** Gr. 8°. (IV u. 80 S.) M. 1.80

Nicht nur das Bewußtsein, eine in der Tat vorhandene Lücke mit einer ausführlichen, alles umfassenden Untersuchung des Problems auszufüllen, zu dessen Lösung zwar schon hin und wieder Beiträge geboten worden sind, hat den Verfasser bestimmt, gerade diese Epoche der syrischen Kanonsgeschichte einer genauern Betrachtung zu unterziehen, vielmehr sind verschiedene Umstände geeignet, das Interesse in besonderm Maße zu wecken.

Einmal ist die bezeichnete Periode die Blütezeit syrisch-theologischer Gelehrsamkeit gewesen, deren dominierender Einfluß weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus verspürt wurde. Auf das geistige Leben hat Syrien niemals vorher oder nachher so gewirkt, wie in dem Jahrhundert von etwa 350—450.

Sodann stehen wir vor dem Faktum, daß zu Anfang der Epoche die Bildung des Kanons im griechischen Westen und im Süden bei den Nachbarn der Syrer so gut wie abgeschlossen ist. Allenfalls werden dort noch Zweifel über die Berechtigung der Johannesapokalypse laut, die übrigen 26 Bücher haben Heimatrecht im Kanon erworben. Ganz anders steht es mit den Kirchen Syriens. Hier ist noch vieles im Fluß. Nur der Kern des Neuen Testaments hat sich allgemeine Geltung erworben. Um das Jahr 450 sind die syrischen Christen lange nicht so weit wie ihre westlichen Glaubensbrüder etwa 100 Jahre früher.

Die Anlage der Schrift erhellt aus dem hierunter im Umriß mitgeteilten Inhaltsverzeichnis:

Einleitung: Die Aufgabe. — Die Quellen. — Abhandlung: a) Apostelgeschichten. b) Paulusbriefe. c) Katholische Briefe. d) Apokalypsen. — Zusammenfassung der Resultate und abschließende Betrachtung. — Anhang: A. Harnacks Hypothese über Diodor von Tarsus.

Bugge, Chr. A., Dr. theol. in Christiania, **Die Haupt-Parabeln Jesu.** Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung. II. Hälfte. Gr. 8°. (VIII u. S. 241—502.) M. 5.60

— — Dasselbe. Vollständig. Gr. 8°. (VIII u. 502 S.) M. 11.—

Inhalt: Vorwort. — Methode. 1. Das Problem. 2. Versuch einer Lösung. — I. Teil. Die Parabeln von den Geheimnissen des Reiches Gottes. 1. Abschnitt. Auslegung der Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs. 2. Abschnitt. Die Geheimnisparabeln und die Reichgottes-Idee. — II. Teil. Die späteren Reichsparabeln bei Matthäus. — III. Teil. Die Individual-Parabeln bei Lucas. — Stellenregister. — Namenregister. — Sachregister. — Literatur zur Parabel-Auslegung.

Mit dieser II. Hälfte ist das *Buggesche* Parabelwerk, dessen I. Hälfte wir dem gelehrten Publikum im Mai d. J. vorlegen konnten, abgeschlossen.

Auch dieses Buch scheint uns, um H. Holtzmanns a. a. O. und bei anderer Gelegenheit (Theolog. Literaturzeitung 1903, 13, Sp. 369) gebrauchte Worte hier einmal anzuwenden, „der jetzt eben mächtig emporstrebenden religionsgeschichtlichen Erforschung der neutestamentlichen Ideenwelt abermals kräftigen Vorschub zu leisten". Denn „gerade im selbständigen und fruchtbaren Verwerten des jüdischen Volksbodens zur Deutung und Auslegung der Lehre Jesu liegt die Bedeutung dieses Buches, und zwar sieht man hier einmal die Wirkung, auch für die gelehrteste Forschung, mit überraschender Deutlichkeit. Mit viel Geist und großer Gelehrsamkeit hatte seinerzeit Jülicher die Gleichnisse Jesu von griechischen Voraussetzungen aus nach einer aristotelischen Formel als erweiterte ‚Metaphern' unter radikaler Verwerfung alles ‚Allegorischen' einseitig gedeutet, mit viel alten Annahmen heilsam aufräumend, aber dem tiefer Grabenden viel Bedenken verursachend. Nun zeigt *Bugge*, im ganzen wohl unwiderleglich, daß der geschichtliche Jesus eben — kein Aristoteliker war, sondern vom jüdischen Volksboden aus in der jüdischen Spruchweisheit (Maschal) lediglich Veranlassung zur Verbindung von Metapher und Allegorie fand, und daß auch dies, und nur dies, zu seiner geschichtlich gegebenen Lehrgestalt trefflich stimmt. So wird nun auch die gelehrte Theologie hier viel Anregung zu immer weiterem Fragen, Lernen und Lehren finden." [Wiss. Beil. d. Leipz. Ztg. 1903, 63, S. 255 f.]

The Expository Times vol. XIV, No. 12, S. 549 f. (September 1903):

"The first volume of a new and most important work on the Parables of our Lord has just been published. The author ist Dr. Chr. A. Bugge, who, since the lamented death of Professor Petersen, is generally recognized as the ablest of Norwegian theologians. . . . The present work, however (Die Haupt-Parabeln Jesu), will once for all establish his reputation, and will have to be taken account of by all subsequent workers in this department. In his Preface Dr. Bugge easily disposes of the objection that we have already a superfluity of books on the Parables, and in particular that the great work of Jülicher leaves no room and no need for further labours of the kind. We are sure that many of our readers will feel, with Dr. Bugge, that, greatly as they admire Jülicher, there are very serious objections to be taken to his essentially one-sided conception of the Parable, as well as to the grounds on which he accepts or rejects the genuinesses of whole sections of the Gospels. In fact, the great value of Bugge's Introduction consists in the way in which he rescues its real meaning for the term 'Parable'. Jülicher has built up his conception of the Parable under the influence of Greek rather than Jewish rhetoricians, whereas it is becoming increasingly clear that it is only an intimate acquaintance with contemporary Jewish currents of ideas and methods of teaching that will enable us to understand Jesus as a teacher. We commend to the careful attention of our readers all that Dr. Bugge has to say on Metaphor, Allegory, Paradox, etc., for we are persuaded that he is entirely on the right lines. When he comes to the treatment of the individual Parables, he wastes no words and does not load his pages with quotations and refutations of other commentators. At the same time, nothing of importance from this point of view is left out, and at the close of each Parable some typical illustrations are given of its treatment by the great exegetes of the Church in days gone by."

Drews, Paul, D., ord. Professor der praktischen Theologie an der Universität Gießen, **Die Predigt im 19. Jahrhundert.** Kritische Bemerkungen und praktische Winke. [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 19. Folge.] Gr. 8°. (2 Bll. u. 59 S.) M. 1.—

Der Verfasser beschränkt sich in seinem kurzen Referat darauf, uns die Entwicklung der Predigt im Laufe des 19. Jahrhunderts unter einem einzigen Gesichtspunkt darzustellen, der, weil sich jene mehr oder weniger bestimmt darin spiegelt, besonders interessant ist. Dieser Gesichtspunkt ist der *Gegenstand* der Predigt. Es ist auch nicht zwecklos, ihn zu verfolgen, weil sich aus seiner Geschichte allerlei Beherzigenswertes für die Predigt der Zukunft lernen läßt. Hören wir den Verfasser am Schlusse seines Referates selbst, welcher Art es sei:

„Wir wissen, daß das Evangelium, an sich so einfach und so schlicht, ins Leben umgesetzt, in tausend Strahlen sich bricht, daß es jedem Menschen, jedem Geschlecht etwas Besonderes zu sagen hat, immer neu erfaßt und errungen sein will. Die Predigt, als persönliche Bezeugung des Evangeliums, soll Helfersdienste tun — sie wird es nur können, wenn sie neben dem Allgemeinen, Zentralen auch das Einzelne und Spezielle zu seinem Rechte kommen läßt. Wir haben lebendiger erkannt, daß jede Gemeinde ihre Individualität hat und daß jeder gerade in ihrer Weise das Evangelium muß verkündigt werden. . . . Es liegt viel Wahres in dem Löfflerschen Worte, daß jede Predigt eine Gelegenheitsrede sein soll; das gilt es anzuerkennen, auch wenn das Wort aus der Feder eines Rationalisten kommt.

Es wäre töricht zu fordern: Nun predigt nur nach speziellen Themen! Das kann, wie alles, geistlos, öde, weil nachgeahmt, und mechanisch geschehen, und dann wirds ohne Segen sein. Nie werden, nie dürfen zentrale Gegenstände ganz verschwinden. Sie haben ihr bleibendes Recht. Aber das läßt sich mit Schleiermacher als Ziel aufstellen, daß jede wirkungsvolle Predigt aus einer Synthese von Prediger, Text und Gemeinde entstehen soll. Die Persönlichkeit wird dabei immer das Bestimmende sein. Ihre Macht liegt im völligen Ernst, der nicht in steifer Feierlichkeit, sondern in reiner Sachlichkeit besteht, der man es abfühlt, daß die Wahrheit die beherrschende Macht über sie geworden ist."

Eibach, Rud., D., Konsistorialrat und Dekan in Dotzheim, **Unser Volk und die Bibel.** Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit. [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 20. Folge.] Gr. 8°. (39 S.) M. —.60

Leitsätze: 1) Der Bibel- und Babelstreit erinnert unsere Kirche wieder an ihre Pflicht, unserm Volke die Bibel zu vollerer Aneignung zu bringen. 2) Die *Schwierigkeiten* der Erfüllung dieser Pflicht liegen in dem notwendigerweise kritischen Betriebe der *theologischen Wissenschaft*, in den praktisch kirchlichen Rücksichten, die das *geistliche Amt* bewegen, und in dem Nachwirken früherer Entwicklungen im Leben unsrer *Gemeinden*. 3) Die durch diese Pflicht gestellte *Aufgabe* besteht darin, daß unsre Gemeinden in der Bibel Gottes Wort besser unterscheiden, erkennen und lieben lernen. 4) Die Wege zur *Erfüllung* dieser Aufgabe sind in der *Theologie* das Fest-

halten an der Bibel als der wichtigsten Urkunde der Offenbarung und an Jesu als dem Christ; in der *Predigt* die Darbietung der Einheit *und* Mannigfaltigkeit des Evangeliums; im *Unterricht* das Hervorkehren des Religiösen und Bleibenden vor dem Geschichtlichen und Zufälligen; in der *kirchlichen Gemeinschaft* das Festhalten an der Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.

Herzog, Johannes, Pfarrer in Gerlingen, **Der Begriff der Bekehrung** im Lichte der heiligen Schrift, der Kirchengeschichte und der Forderungen des heutigen Lebens. Gr. 8°. (VIII u. 120 S.) M. 2.—

Inhaltsübersicht: Leitsätze. — Einleitung. — I. Der biblische Stoff. 1) Die aus dem AT. zu entnehmenden Grundlinien. 2) Das Neue Testament. — II. Die kirchengeschichtlichen Beispiele. 1) Augustin. 2) Franz von Assisi. 3) Luther. 4) Francke. 5) Moser. 6) Wesley. 7) Finney. — III. Das Problem der Bekehrung im Lichte der Forderungen der Gegenwart. Querschnitt durch die heutige Situation. 1) Die *Notwendigkeit* der Bekehrung. 2) Der *Umfang* des Begriffs. 3) Der *Vollzug* der Bekehrung. 4) Die *Möglichkeit* und Durchführbarkeit der Bekehrung. — Schluß.

Aus dem Vorworte:

„Das Absehen des Verfassers ist hauptsächlich darauf gerichtet, Klarheit in *die* Frage zu bringen, ob dieses Datum des innern Lebens vorbehältlich seiner mannigfachen individuellen Modifikationen und psychologischen Vermittlungen eine solche innere Tatsache darstelle, welche nicht in diesen Vermittlungen und Entwicklungen restlos aufgeht, sondern den Einschlag der göttlichen Kraftwirkung bekundet. Daß nun die Zeugnisse der Schrift, die Bildergalerie der kirchengeschichtlichen Zeugen, die Forderungen der Gegenwart übereinstimmend auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieses supranaturalen Koeffizienten hinweisen, daß mit andern Worten die Bekehrung ein göttlich-menschliches Geschehen sei, ist, kurz gesagt, das Ergebnis dieser Untersuchung. Es kommt überein mit der merkwürdigen Gleichung, die der Apostel Paulus vollzogen hat (Eph. 1, 19. 20) zwischen der Gottestat in Christus und der Gotteswirkung in den Gläubigen, und mit dem Paradoxon des tiefsinnigen Hamann: ‚Alle Wunder der heiligen Schrift geschehen in unserer Seele'."

Der Inhalt dieses Aufsatzes kam nur teilweise zum Vortrag bei der am 5. Juni stattgefundenen Zusammenkunft der „Freunde der christlichen Welt aus Süddeutschland und der Schweiz" in Heppenheim a. B. Er fand dort in seinem Grundgedanken so lebhafte Zustimmung und wurde von Rade als eine so reife, vollkommene Frucht umfassenden Studiums und tiefen Nachdenkens bezeichnet, daß wir hoffen dürfen, mit seiner Drucklegung nicht nur den Hörern einen Dienst zu erweisen, sondern jedem — stehe er auf dem sogenannten altgläubigen oder modernem Standpunkte —, dem es darum zu tun ist, für die Forderungen der Gegenwart, so vielgestaltig und verwickelt sie sein mögen, eine solide Grundlage und richtige Norm zu gewinnen, auf der und nach der die Verkündigung des Evangeliums zu operieren hat.

Jastrow, Morris, jr., Dr. phil., Professor der semitischen Sprachen an der Universität zu Philadelphia, **Die Religion Babyloniens und Assyriens.** Vom Verfasser vollständig durchgesehene und durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung. Vierte und fünfte Lieferung. Gr. 8°. (S. 225—304 u. 305—384) je M. 1.50

Abgeschlossen in etwa 10 Lieferungen zum Preise von je M. 1.50, die insgesamt über 50 Druckbogen umfassen werden.

Der Subskriptionspreis erlischt mit der Ausgabe der letzten Lieferung; alsdann tritt eine bedeutende Erhöhung des Preises fürs vollständige Werk ein.

Unsere Abonnenten wurden beim Erscheinen der 3. Lieferung von dem zwischen dem Verfasser und der Verlagsbuchhandlung erwogenen Plan unterrichtet, das Verständnis des Textes zu unterstützen durch die Herausgabe von getreuen ***Abbildungen der wichtigsten Denkmäler der babylonisch-assyrischen Kultur***, die durch die in jüngster Zeit mit so großem Eifer betriebenen Grabungsarbeiten wieder zu Tage gefördert worden sind.

Die *Auswahl* der Abbildungen sollte *ganz in den Händen des Verfassers* liegen, um den Subskribenten dadurch den Erwerb einer der wissenschaftlichen Durcharbeitung des Textes würdig sich anreihenden Sammlung von Illustrationen zu sichern.

Schon heute nach Ablauf eines Vierteljahrs können wir zu unserer Freude mitteilen, daß die *Herstellung der* nach dem Abschlusse des Werks auszugebenden *Abbildungen* durch die auf unsre Umfrage bei den Abonnenten zahlreich eingegangenen Subskriptionen *gesichert ist*. Jene werden den Bestellern also, wie angekündigt, zu mäßigem Preise geliefert und können zu demselben auch von allen übrigen bezogen werden, die sich bis zum Erscheinen der letzten Textlieferung als Abnehmer gemeldet haben. *Später werden sie nicht mehr für sich allein, sondern nur noch mit dem Textbande zusammen käuflich sein.* Deshalb seien alle, die sich bisher noch ablehnend verhalten haben, in ihrem eigenen Interesse gebeten, sich vor dem genannten Zeitpunkt schlüssig zu machen, um der dargebotenen Vergünstigung noch teilhaftig werden zu können. Der 4. Lieferung haben wir nochmals eine Bestellkarte zur gefl. Benutzung beigegeben.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,

herausgegeben von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg und **Richard Wünsch** in Gießen. Gr. 8°. I. Band (ca. 15 Bogen) ca. M. 5.60; II. Band 1. Heft (1 Bl. u. 32 S.) M. —.75, 2. Heft (IV u. 73 S.) M. 1.80.

Vorbemerkung der Herausgeber:

Wir übergeben eine Reihe religionsgeschichtlicher Versuche und Vorarbeiten gesammelt der Öffentlichkeit, weil wir hoffen, so die Publikation kleinerer wissenschaftlicher Untersuchungen berechtigter und wirksamer zu machen, die vereinzelt leicht unbeachtet bleiben würden. Eine abgeschlossene Gruppe von Arbeiten liegt uns vor, die im Laufe der Jahre 1903 u. 1904 in drei Bänden erscheinen sollen.

Alle sind, bis auf eine kleinere Abhandlung aus einem uns ferner liegenden Gebiete, um deren Aufnahme in unsere Sammlung wir ersucht wurden, in Gießen entstandene Untersuchungen, die im Frühjahr 1903, als Professor *Dieterich* Gießen verließ, teils abgeschlossen vorlagen, teils dem Abschlusse nahe waren. Damals mußten wir den Plan, Gießener philologische Arbeiten überhaupt gemeinsam zu publizieren, aufgeben und entschlossen uns, nur diese religionsgeschichtlichen Versuche zusammenzufassen, die vor andern der J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung erwünscht waren. Ob wir fortfahren werden, weitere Versuche und Vorarbeiten anzuschließen, wird davon abhängen, ob uns künftig religionsgeschichtliche Abhandlungen, deren Druck wünschenswert erscheint, zur Verfügung stehen.

Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß die Herausgeber nur für die Druckwürdigkeit der Arbeiten im ganzen, daß die Verfasser für alles einzelne die Verantwortung tragen.

Noch im Herbst erscheinen:

I. Band: Hepding, Hugo, Dr. phil., Assistent a. d. Großh. Universitäts-Bibliothek in Gießen, **Attis, seine Mythen und sein Kult.** Gr. 8°. (ca. 15 Bogen) Etwa M. 5.60

A. Dieterich hat am Ende seines Vortrags über den Ursprung des Sarapis (Verhandlungen der 44. Philol.-Vers. zu Dresden 1897) darauf hingewiesen, daß die nächste wichtige Vorarbeit für die dringend nötige Geschichte des Synkretismus der antiken Religionen die gründliche Sammlung der Urkunden der einzelnen Kulte, die für den Synkretismus in Betracht kommen, sein müsse. Vorbildlich ist dabei das großartige Quellenwerk über den Mithraskult von Franz Cumont. Die vorliegende Schrift bietet eine Sammlung der literarischen und inschriftlichen Quellen des Attiskults. Daran schließen sich einige Kapitel über Mythus und Verehrung dieses Gottes und über die Geschichte der phrygischen Religion überhaupt, die neben dem Mithrasdienst am längsten und kräftigsten dem Vordringen und Siege des Christentums Widerstand geleistet hat.

II. Band 1. Heft: Gressmann, Hugo, Lic. theol., Dr. phil., Privatdozent der Theologie an der Universität Kiel, **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** Eine religionsgeschichtliche Studie. Gr. 8°. (1 Bl. u. 32 S.) M. —.75

Aus den einleitenden Worten des Verfassers:

Über die Musik der Hebräer erfahren wir aus dem A. T. leider nur sehr wenig. Wir müssen daher zufrieden sein, wenn wir die paar zufällig uns überlieferten Notizen zu einem mosaikartigen Bilde zusammenfügen können. Denn mit lebhaften Farben zu malen, müssen wir uns gemäß der Natur unserer Quellen versagen. Mitunter wird es von Nutzen sein, auf verwandte Erscheinungen anderer Völker, vornehmlich der Griechen, das Augenmerk zu richten. Gar manches, was uns bei den Israeliten fremd und unverständlich anmutet, weil die Literatur zu klein ist und die Nachrichten zu dürftig sind, wird von dorther sein Licht empfangen. Wir dürfen dies unbedenklich tun, ohne fürchten zu müssen, daß wir die Originalität des jüdischen Volkes beeinträchtigen. Denn von einer solchen wissen wir auf diesem Gebiete schlechterdings nichts, wie ja überhaupt die Kunst auf palästinischem Boden keine eigenartige Entwicklung gefunden hat. Israel ist nie ein magister artium geworden, seine welthistorische Größe ruht einzig und allein auf seiner Religion und Moral. Auf diesem einen Gebiet hat es Großes und Selbständiges geleistet. Aber seine Musikinstrumente sind wie seine ganze Kultur zweifellos eine Entlehnung.

II. Band 2. Heft: Ruhl, Ludwig, Dr. phil. in Gießen, **De mortuorum iudicio.** Gr. 8°. (IV u. 73 S.) M. 1.80

Die antiken Zeugnisse über die Vorstellung von einem Gericht, das in der Unterwelt über die Seelen der Verstorbenen gehalten wird, sind aus der Literatur und den Denkmälern in dieser Arbeit gesammelt, und es wird der Versuch gemacht, den historischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Dokumenten klarzulegen. Kap. I behandelt den griechischen, Kap. II den römischen Anschauungskreis; ein angefügter Exkurs zeigt, welche Rolle die Vorstellung von einem Buche des Gerichts im Altertum gespielt hat.

Bader, Karl, Dr. phil., Großh. Hofbibliothek-Sekretär in Darmstadt, **Turm- und Glockenbüchlein.** Eine Wanderung durch deutsche Glocken- und Wächterstuben. Gr. 8°. Etwa 15 Bogen mit 20 Abbildungen. Titelblatt und Einband sowie der sonstige Buchschmuck von *Bernhard Wenig.* Etwa M. 3.60; schön geb. etwa M. 4.50

Was wir darin finden, sagt uns der Titelzusatz in den Worten: eine Wanderung durch deutsche Glocken- und Wächterstuben. In der Tat führt der Verfasser den Leser an, um und in die gewaltigen Turmbauten, und er rechnet gewiß nicht mit Unrecht auf zahlreiche Beteiligung bei dieser geistigen Turmbesteigung, bei der den Interessen des wissenschaftlichen Forschers ebenso Rechnung getragen wird, wie denen derjenigen Leser, die sich aus Neugier, aber mit offenem Sinn und Gemüt anschließen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, in populärer Form alles für die weiten Schichten der Gebildeten Wissenswerte von Kirchen- und Domtürmen und ihren ehernen Bewohnern, den Glocken, zu bringen, und was er bietet, ist in der Art der Zusammenstellung sicherlich neu. Besonders beachtet wurden auch die Sagen, die die gewaltigen Bauwerke und die Glocken umweben, was als Beitrag zur Volkskunde gerade in unsern Tagen willkommen sein wird. Neu sind auch die Abbildungen von Glocken, die in der vortrefflichen *Otteschen Glockenkunde* nur genannt und besprochen, aber nicht anschaulich dargestellt sind.

Bader erläutert uns den Turm als Ganzes und erklärt seine Teile; er führt uns in sein Inneres, zeigt uns die Glocken und stellt uns den Wächtern vor. Er führt uns schließlich in schwindelnde Höhe zur höchsten Turmspitze und erzählt da manch artig Stücklein. Möchte er, da er vieles bringt, manchem etwas Wertvolles bringen, dem Architekten, dem Kulturhistoriker, dem Glockengießer, dem Geistlichen einerlei welcher Konfession, jedem endlich, der sich einen Sinn für die gewaltigen Denkmäler der Vergangenheit am und im Kirchturm in Erz und Stein bewahrt hat.

Mutter und Kind. Wie man heikle Gegenstände mit Kindern behandeln kann. Nellie schriebs holländisch, J. Grimm hat es verdeutscht. 8°. (42 S.) Hübsch gebunden M. —.75

Professor Dr. **Georg Sticker,** dem Verfasser des schon in 2. vermehrter Auflage (1903) bei uns erschienenen Buches: Gesundheit und Erziehung (s. S. 15), hat das Manuskript des Schriftchens vorgelegen; er schrieb uns darüber:

„Mich dünkt, daß das Büchlein wohl wert ist, verbreitet zu werden. Es wird jeden, der für den Gegenstand ein Herz hat, ergreifen und zu innigem Nachdenken und ernster Nutzanwendung anregen. Viele werden wohl beim Lesen hier und da stutzen und sich fragen: Muß man in der Befriedigung der kindlichen Neugier so weit gehen, wie es der Verfasser tut? Und sicher werden die Eltern, denen das moralische Übergewicht über ihre Kinder abgeht, lieber dem Zufall die Aufklärung der Kinder überlassen. Aber die Eltern, die ihre Pflicht als natürliche Beschützer und Berater ihrer Kinder ernst nehmen, werden einsehen, daß gegenüber der unbarmherzigen Neugier der kleinen Frager kein Mittel ehrlicher und unschädlicher ist als das, welches der Verfasser darlegt."

Voranzeige. *Im Frühjahr 1904 erscheint:*

Paulus

Sein Leben und Wirken

geschildert von

Prof. Lic. Dr. Carl Clemen in Bonn a/Rh.

2 Teile. Etwa 40 Bogen gr. 8°.

Mit einer Karte der Missionsreisen des Apostels.

Ein dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Forschung entsprechendes Leben des Apostels wird allerseits als dringendes Bedürfnis empfunden, haben wir doch in Deutschland seit Hausrath kein wissenschaftliches Leben des Paulus mehr bekommen. Die Verlagsbuchhandlung hofft deshalb mit dem unter der Presse befindlichen Werke der berechtigten Forderung nach einer neuen Darstellung des Lebens und Wirkens jener gewaltigen Persönlichkeit Genüge zu leisten.

Das Buch zerfällt in einen untersuchenden und einen darstellenden Teil, zwischen denen eine völlige Trennung konsequent durchgeführt ist. Im *ersten* Teile behandelt Clemen alle Fragen, die erörtert sein müssen, bevor eine zusammenhängende Darstellung gegeben werden kann. Im *zweiten* Teile gibt der Verfasser sodann die in sich geschlossene Darstellung. Sie ist unbeschadet ihres wissenschaftlichen Gehaltes so geschrieben, daß sie auch die weitern Kreise der gebildeten Laien anzuziehen vermag.

Im Frühjahr und Sommer 1903 sind erschienen:

Baumann, Eberhard, Lic. theol., Pastor in Plön, **Der Aufbau der Amosreden.** Gr. 8°. (X u. 69 S.) [Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. VII.] M. 2.40

Ein wertvoller Beitrag zu den jetzt eifrig gepflegten „*Studien zur hebräischen Metrik*", stark beeinflußt durch die „Untersuchungen zum Buch Amos" von M. Löhr (Gießen 1901, M. 2.50) und das epochemachende Werk von Sievers (Leipzig 1901).

Budde, Karl, D., ord. Prof. d. Theologie an der Universität Marburg, **Das Alte Testament und die Ausgrabungen.** Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel. 2. Auflage mit vielen Anmerkungen und einem Vorworte statt des Nachworts. Gr. 8°. (52 S.) M. —.90

„Es ist selbstverständlich, daß Budde [in der 2. Aufl.], 'was die Zwischenzeit an Wertvollem beigesteuert, oder was man gegen seine Ausführungen eingewendet hat, in zahlreichen Anmerkungen sorgfältig berücksichtigt hat'. — Doch wichtiger als

diese vielen Anmerkungen erscheint uns das *Vorwort*, das aus dem Eindruck heraus geschrieben ist, 'daß die überwältigende Mehrheit auch der Gebildeten in unserm evangelischen Volke die Verbalinspiration für die verpflichtende Lehre ihrer Kirche halten und ihr gegenüber ein böses Gewissen haben, wenn sie an diesem Satze irre geworden sind'. Das letztere kommt aber daher, daß die Verbalinspiration mit dem religiösen Begriff der göttlichen Offenbarung vereinerleit wird. Dem gegenüber zeigt Budde, daß die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche von der Verbalinspiration nichts wissen und daß der Glaube der Babylonier an die Offenbarung ihrer Götter gerade die Unentbehrlichkeit des Offenbarungsglaubens für jede Religion beweist. Ihn ablehnen, heißt Gott leugnen. . . ." [Kirchenbl. f. d. reform. Schweiz 18. Jahrg. No. 29.]

Dibelius, Otto, Dr. phil., in Großlichterfelde, **Das Vaterunser.** Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. Gr. 8°. (XII u. 180 S.) M. 4.80

Unter dem Haupttitel sind hier drei Studien zusammengefaßt. Die erste ist den *„Vorstellungen vom Gebet in der alten griechischen Kirche"* gewidmet; die zweite bietet *„Die Auffassung des V. U. bei griechischen Schriftstellern"* und endlich die dritte, die den praktischen Geistlichen am meisten interessieren wird, stellt *„das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im kleinen Katechismus zu den althochdeutschen Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts"* dar. Recht wertvoll ist der Anhang, der *ungedruckte Vaterunsererklärungen aus dem ausgehenden Mittelalter* bietet.

Ausführlicher Prospekt steht zu Diensten.

Diettrich, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, **Die nestorianische Taufliturgie** ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Gr. 8°. (XXXI u. 103 S.) M. 4.—

Die nestorianische Taufliturgie ist **das älteste Kindertaufritual der Christenheit,** *fast ein Jahrtausend älter als die ältesten Parallelerscheinungen des Abendlandes.*

In den Expository Times vol. XIV No. 12 (Sept. 1903) besprochen.

Diettrich, Gustav. Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, **Die neusten Angriffe auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Alten Testamentes.** Ein Vortrag aus dem Kampfe um Babel und Bibel. Gr. 8°. (24 S.) M. —.50

Sächsisches Kirchen- und Schulblatt 1903 No. 37 (Beilage):

„Ein sehr guter Vortrag, dessen leitender Gedanke ist: Der Widerspruch von Glauben und Wissen mag in der Welt im grossen bestehen, in der Welt im kleinen, d. h. in einer einzelnen Menschenbrust, ist er beim geringsten Maße von Aufrichtigkeit undenkbar oder doch wenigstens unhaltbar."

Harnack, Adolf, D., ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Berlin, **Augustins Konfessionen.** 3. Auflage. Gr. 8°. (32 S.) M. —.60

— — **Das Mönchtum,** seine Ideale und seine Geschichte. 6. Auflage. Gr. 8°. (64 S.) M. 1.20

Kattenbusch, Ferdinand, D., ord. Professor der Theologie an der Universität Gießen, **Von Schleiermacher zu Ritschl.** Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts. 3. vielfach veränderte Auflage mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung. Gr. 8°. (88 S.) M. 1.75

Der Verfasser hat sich, nachdem er anfänglich geschwankt, ob er den vor 12 Jahren gehaltenen Vortrag, wenn er ihn jetzt noch einmal ausgehen ließe, nicht völlig umgestalten sollte, doch aus gewichtigen Gründen zur Beibehaltung der ursprünglichen Form entschlossen. — In einem Nachtrag deutet K. an, wie er die letzten Bewegungen auf dem Gebiete der systematischen Theologie, die neue „religionsgeschichtliche" Richtung (Troeltsch) als Historiker ansieht.

Lidzbarski, Mark, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Kiel, **Ephemeris für semitische Epigraphik.** II. Band 1. Heft. Mit einer Schrifttafel und 6 Abbildungen im Text. Gr. 8°. (S. 1—124) M. 5.—

Mehrere Hefte von etwa 25 Bogen Umfang bilden einen Band; Preis desselben ca. 15 Mark.

Inhalt: Semitische Kosenamen. — Altnordarabisches. — Phönizische Inschriften. Punische Inschriften. — Neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miszellen. — Berichte und Besprechungen.

Früher erschien:

Erster Band. Mit 49 Abbildungen. 1900—1902.
Preis: 15 Mark (auch in 3 in sich abgeschlossenen Heften zu je 5 Mark).

Was die „Ephemeris" zu Anfang ihres Erscheinens versprochen, hat sie vollauf gehalten, dessen sind der erfreulich wachsende Stamm fester Abnehmer und die des Lobes vollen Anzeigen von berufener Seite beredte Zeugen: „*Diese sorgfältige Bearbeitung des gesamten neuen Inschriftenmaterials aus dem semitischen Orient ist nicht zu entbehren.*"
(Deutsche Litteraturzeitung 1902 Sp. 88.)

Nöldeke, O., Pastor in Mechtshausen, **Die kirchliche Beerdigung der Selbstmörder.** Mit einem Vorworte von Professor D. O. Baumgarten in Kiel. Gr. 8°. (80 S.) M. 1.40

Die Schrift zeichnet sich aus durch eine Fülle statistischer, sitten- und kirchengeschichtlicher Notizen, durch ruhige Objektivität, vor allem aber durch eine konsequente evangelische Wertung des Begräbniswesens als eines Dienstes an den Hinterbliebenen. Die Schlußthese: Kirchliche Beerdigung aller Selbstmörder! im Verein mit einer nüchternen Einschränkung der unwahren Grab- bezw. Lobreden würde den Geistlichen aus einem Konflikt humaner und kirchlicher Pflichten befreien, in dem unser christlicher Charakter zumeist verkannt wird.

Peabody, Francis G., Professor an der Harvard-Universität in Cambridge, **Jesus Christus und die soziale Frage.** Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. Gr. 8°. (3 Bll. u. 328 S.) Geh. M. 5.—; geb. M. 6.—

Zürcherische Freitagszeitung 1903 No. 31:

„'Denn wo das Strenge mit dem Zarten, wo Starkes sich und Mildes paarten, da gibt es einen guten Klang,' — singt Schiller. Solch einen guten Klang hört man auch aus dem vorliegenden Werk *Peabodys* heraus, insofern sich in seinem Geiste der praktisch-nüchterne Sinn des Amerikaners mit dem idealen Schwung des Germanen gepaart hat. Auf dieser Verbindung beruht der eigentümliche Reiz des Buches. Ob ein nationalökonomischer Fachmann die darin entwickelten Gedanken als originale erkennen wird, kann ich sicher nicht ermessen, wer sich hingegen von Peabody in dieses Gebiet erst einführen läßt, der fühlt sich beständig und fruchtbar angeregt. Der Verfasser beginnt mit einem geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Wege, auf denen bis dahin versucht worden ist, die soziale Frage nach Maßgabe des Evangeliums zu lösen, und übt an diesen Versuchen ehrerbietige und aufrichtige Kritik. Hieran schließt sich, ausführlich aber nicht weitläufig, die eigene Behandlung des Problems, und zwar so, daß nacheinander Jesu Lehre von der Familie, über die Reichen, über die Fürsorge für die Armen und über die industrielle Ordnung dargestellt wird. Dabei ist Peabody hauptsächlich bemüht, dem Leser einzuprägen, wie Jesus diese Verhältnisse *von oben her* betrachtet, mit einem weiten Blick, der nicht bei der momentanen Notlage haften bleibt, wie er desgleichen die Menschen zu einer nicht durch Gesetze und Regeln erzwungenen, sondern *aus dem Innern* quellenden Wirksamkeit anleitet und alle Kräfte für die heilige Genossenschaft des Reiches Gottes in Anspruch nimmt. Von den Ergebnissen, zu denen der Verfasser gelangt, nenne ich nur das eine praktische Hauptergebnis: er flößt uns Mut und Hoffnung ein; er erweckt in uns die begründete Überzeugung, daß weder das Evangelium abdanken, noch auch die Entwicklung der sozialen und industriellen Verhältnisse stillgestellt werden muß. Peabody zeigt uns, daß man sich kühn in den Strom des modernen Lebens hineinwerfen und gerade als treuer Jünger Christi sich darin am besten über Wasser halten kann. — Dem Buch ist ein sehr wertvolles Literaturverzeichnis beigegeben."

Preuschen, Erwin, Lic. Dr., in Darmstadt, **Mönchtum und Sarapiskult.** Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. 2. vielfach berichtigte Ausgabe. Gr. 8°. (IV u. 68 S.) M. 1.40

Dieser feinsinnigen Abhandlung, deren gelehrter Apparat in 129 Anmerkungen hinter den Text verwiesen ist, liegt eine schon von sachkundigster Seite willkommen geheißene Programmabhandlung von 1899 zugrunde, die inzwischen mannigfache Berichtigungen und Erweiterungen erfahren hat.

Sticker, Georg, Dr. med., a. o. Prof. der inneren Medizin an der Universität Gießen. **Gesundheit und Erziehung.** Eine Vorschule der Ehe. **Zweite** vermehrte Auflage. Gr. 8°. (2 Bll. u. 275 S.) Schön gebunden M. 5.—

Akademische Monatsblätter 15. Jahrgang (1903) No. 9:

Daß ein Buch, welches nicht der Unterhaltung gewidmet ist, sondern ernste Fragen der Erziehungslehre und der Moral ernst behandelt und dem Zeitgeist keinerlei Konzessionen macht, schon nach 2 Jahren eine neue Auflage nötig hat, spricht nicht nur für die Vortrefflichkeit des Buches an sich, sondern auch für die Wichtigkeit und

die Anziehungskraft des in ihm behandelten Themas. Der Verfasser, Professor der Medizin, dabei auch ein tüchtiger Pädagoge, geht von dem Grundsatz aus, daß nur in einem gesunden Körper eine kraftvolle Seele webe; es komme darum weniger darauf an, das Leben und die Gesundheit der Kinder zu behüten, als dafür zu sorgen, daß keine kranken Kinder mehr auf die Welt kommen. Von den Eltern hänge es ab, ob ihre Kinder gesund und schön, weise und gut, ob sie Blüten der Menschheit oder ihr Abschaum sein werden. Jenes wird nur dann der Fall sein, wenn die Menschheit als Ganzes und der Einzelne im besonderen mit aller Kraft den drei schlimmsten Feinden, von denen das kommende Leben im Keime verdorben wird, entgegen tritt. Es sind dies die Schwindsucht, die Lustseuche und der Alkohol, in dem Buche als Weingeist bezeichnet. Diese drei Geißeln der Menschheit, deren entsetzliche Folgen ausführlich geschildert werden, können nur dann verschwinden, wenn die zukünftigen Eltern in Reinlichkeit, in Mäßigkeit und Keuschheit erzogen werden, Tugenden, die von den meisten Frauen noch geübt werden, unter der Männerwelt dagegen vielfach vernachlässigt werden. Soll die Menschheit wieder regeneriert werden, so muß jedes Kind in diesen Grundtugenden erzogen werden. Obgleich der Verfasser zunächst als Leibesarzt gesprochen hat, so läßt er sich, da nach Diderots Ausspruch alles die Gesundheitslehre Angehende auch die Sittenlehre angeht, schließlich auch den Vorwurf eines Moralpredigers gefallen. Denn so beschränkt ist sein Standpunkt nicht, daß ihm Leben und Gesundheit die einzigen Güter für das menschliche Dasein wären; sie sind ihm nur die Grundlage, auf der „die übersinnlichen Früchte des Geistes und der Sitte, der Wissenschaft, Kunst und Religion sich voll entwickeln können".

Dem Ergebnis seiner auf zwingende Logik und eine Fülle von Erfahrungstatsachen gestützten Untersuchungen wird man fast durchweg beitreten, die wohlmeinende Absicht, die Freimütigkeit und den sittlichen Ernst des Autors unter allen Umständen anerkennen müssen.

Die große Bedeutsamkeit des Buches für die heranreifende Jugend braucht nicht länger dargelegt zu werden. „Gesundheit", so heißt es in den Einleitungsworten, „ist eine Tugend . . . Vollendete Tugend ist nur da, wo vollendete Einsicht besteht." Mangelnde Einsicht ist aber in vielen Fällen die Schuld, daß ein junges Menschenleben von der Pest des Alkoholismus und Syphilismus ergriffen und an Leib und Seele zugrunde gerichtet wird. Stickers Buch aber ist zweifellos geeignet, manchem Jüngling in den gefährlichen Jahren ein sorgsamer Ratgeber zu sein und ihn vor Abwegen zu behüten — ihm und seinen späteren Kindern zum Heil und zum Segen.

Zeitschrift für d. alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von D. **Bernhard Stade,** Geh. Kirchenrat u. Professor der Theologie zu Gießen. 23. Jahrgang 1903. Preis des Jahrgangs von **zwei** Heften 10 Mark.

Inhalt des 1. Heftes:

Bender, Das Lied Exodus 15.
Zillessen, Die crux temporum in d. griech. Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen.
Mittwoch, Aus einer arab. Übersetzung und Erklärung der Psalmen.
Zillessen, Berichtigungen zu Mandelkerns kleiner Konkordanz.
v. Gall, Nachtrag dazu.
Matthes, Der Sühnegedanke bei d. Sündopfern.
Matthes, Miszellen.
Nestle, Miszellen.
Klostermann, Onomasticum Marchalianum.
Preuschen, Doeg als Inkubant.
Schill, Genesis 2,3.
v. Gall, Eine Spur von Regenzauber.
Meissner, Zu Jos. 7, 21.
Stade, Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt d. alttestam. Prophetenschriften.
Stade, Der Mythus vom Paradies Gn. 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel.
Bibliographie.

Inhalt des 2. Heftes:

Liebmann, Der Text zu Jesaja 24—27.
Eppenstein, Ein Fragment aus dem Psalmenkommentar des Tanḥûm aus Jerusalem.
Krauss, Die Legende des Königs Manasse.
Nestle, Miszellen.
v. Gall, Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schmaʿ.
Lambert, Berichtigungen zur kleinen (und großen) Konkordanz von Mandelkern.
v. Gall, I. Nachtrag.
Nestle, II. Nachtrag.
Algyogyi-Hirsch, Über das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens יהוה in altbabylonischen Inschriften.
Bibliographie.

Die vollständigen Jahrgänge 1—22 können in geschlossener Reihe noch sämtlich geliefert werden; die Einzelabgabe früherer Jahrgänge hängt vom Vorrat ab.

Zeitschrift für d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums,

herausgegeben von Dr. **Erwin Preuschen** in Darmstadt. 4. Jahrgang 1903, Heft 1—3. Preis des Jahrgangs von vier Heften 10 Mark.

Inhalt:

1. Heft:

Usener, Geburt und Kindheit Christi.
Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten.
Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte.
Preuschen, Bibelzitate bei Origenes.
Schjött, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1, 18—20).
Butler, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis.
Preuschen, Miszellen.

2. Heft:

Bugge, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde.
Kattenbusch, Der Märtyrertitel.
Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte.
Corssen, Zur Chronologie des Irenaeus.
Vischer, Die Zahl 666 Apc 13, 18.

Miszellen:

Nestle, Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts.
Linder, *O. Holtzmann* und *K. Goetz*, Zur Salbung Jesu in Bethanien.
Förster, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle.
Nestle, Zur Genealogie in Lukas 3.
Sulzbach, „Die Schlüssel des Himmelreichs".

3. Heft:

Deissmann, Ἱλαστήριος ἱλαστήριον.
Strack, M.L., Die Müllerinnung in Alexandrien.
Hauschildt, Πρεσβύτεροι in Ägypten im 1.—3. Jahrhundert n. Chr.
Rodenbusch, Die Komposition von Lukas 16.
Nestle, Neue Lesarten zu den Evangelien.

Miszellen:

Corssen, Zur Verständigung über Apok 13, 18.
Hoss, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor. I und II.
Nestle, Ein Andreasbrief im N. T.
Nestle, Sykophantin im biblischen Griechisch.
Nestle, Der süße Geruch als Erweis d. Geistes.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden. Die Jahrgänge I bis III können zum Preise von je 10 Mark nachbezogen werden.

Bücher aus den letzten Jahren:

Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums

1900. von Prof. D. **W. Baldensperger** in Gießen. M. —.60.

Die Religion des Volkes Israel

bis zur Verbannung

von Prof. D. **Karl Budde** in Marburg.

Geh. M. 5.—. 1900. Geb. M. 6.—.

Der Kanon des Alten Testamentes.

Ein Abriß

1900. von Prof. D. **Karl Budde** in Marburg. M. 1.40.

Die Ebed-Jahwe-Lieder

und die Bedeutung des Knechtes Jahwe's (in Jes. 40—55)

1900. von Prof. D. **Karl Budde** in Marburg. M. 1.50.

Das Christentum als Religion des Fortschritts.

Zwei Abhandlungen:

„Das soziale Programm des Apostels Paulus" — „Die Inspiration der heiligen Schrift".

1900. Von Dr. theol. **Chr. A. Bugge** in Christiania. M. 1.40.

Einleitung in das Buch Jesaia.

Von Prof. D. **T. K. Cheyne** in Oxford.

Deutsche Übersetzung von Lic. Dr. Julius Böhmer.

Geh. M. 12.—. 1897. Geb. M. 13.50.

Das religiöse Leben der Juden

nach dem Exil

von Prof. D. **T. K. Cheyne** in Oxford.

Deutsche Übersetzung von Pfarrer H. Stocks.

Geh. M. 5 —. 1899. Geb. M. 6.20.

Niedergefahren zu den Toten.

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums

1900. von Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen** in Bonn. M. 5.—.

Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel

ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben

1898. von Prof. D. **G. A. Deissmann** in Heidelberg. M. —.80.

Zur Geschichte des Gottesdienstes

und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen

von Lic. theol. **Wilhelm Diehl,** Dr. phil.

Geh. M. 5.—. 1899. Geb. M. 6.—.

Zur Geschichte der Konfirmation.

Beiträge aus der hessischen Kirchengeschichte

von Lic. theol. **Wilhelm Diehl,** Dr. phil.

Geh. M. 2.60. 1897. Geb. M. 3.50.

Die Bedeutung der beiden Definitorialordnungen

von 1628 und 1743

für die Geschichte des Darmstädter Definitoriums

1900. von Lic. theol. **Wilhelm Diehl,** Dr. phil. M. 1.60.

Eine jakobitische Einleitung in den Psalter

in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von

Pfarrer Lic. Dr. **G. Diettrich** in Berlin (früher London).

Groß-Oktav. 1901. M. 6.50.

Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte

des Alten Testamentes an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht von

Pfarrer Lic. Dr. **G. Diettrich** in Berlin (früher London).

Groß-Oktav. 1902. M. 7.50.

Das Leben Jesu bei Paulus

1900. von Dr. **Richard Drescher,** Pfarrer. M. 1.80.

Die Anschauungen Luthers vom Beruf.

Ein Beitrag zur Ethik Luthers

1900. von Prof. Lic. **Karl Eger** in Friedberg. M. 3.60.

Luthers Auslegung des Alten Testaments

nach ihren Grundsätzen und ihrem Charakter untersucht an der Hand seiner Predigten über das 1. und 2. Buch Mose (1524 FF.)

1900. von Prof. Lic. **Karl Eger** in Friedberg. M. 1.40.

Festgruss Bernhard Stade

zur Feier seiner 25 jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht

1900. von seinen Schülern. M. 10.—.

Die Rechtslage des deutschen Protestantismus

1800 und 1900

1900. von Pfarrer **Erich Foerster** in Frankfurt a. M. M. —.80.

Die Datierung der Psalmen Salomos

Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte

1896. von Pfarrer **W. Frankenberg,** Lic. theol. M. 3.20.

Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung

zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806).

1901. Von Lic. **Emil Fuchs** in Giessen. M. 2.—.

Die Herrlichkeit Gottes.

Eine biblisch-theologische Untersuchung, ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen und das Neue Testament

von Lic. theol. **Aug. Freiherrn von Gall,** Dr. phil.

Groß-Oktav. 1900. M. 3.20.

Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope

in Num. 22—24

1900. von Lic. theol. **Aug. Freiherrn von Gall,** Dr. phil. M. 1.50.

Altisraelitische Kultstätten

von

1898. Lic. theol. **Aug. Freiherrn von Gall,** Dr. phil. M. 5.—.

Das Christentum Cyprians.

Eine historisch-kritische Untersuchung

1896. von Pfarrer Lic. **K. G. Goetz,** Priv.-Doz. in Basel. M. 3.60.

Der ästhetische Genuss

von

Prof. Dr. **Karl Groos** in Gießen.

Geh. M. 4.80. 1902. Geb. M. 6.—.

Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder.

Aus den Sanskritquellen vom völkergeschichtl. Standpunkte des Christentums aus dargestellt und beurteilt

1902. von Pfarrer **Julius Happel** in Heubach. M. 10.—.

Schriften von Adolf Harnack.

Martin Luther

in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft

3. Auflage. und der Bildung. M. —.60.

Sokrates und die alte Kirche.

1901. Rektoratsrede. M. —.50.

Die Aufgabe der theologischen Fakultäten

1.—3. Auflage. und die allgemeine Religionsgeschichte. M. —.50.

Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien

mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium

von **Reinold Heineke.**

Geh. M. 3.—. 3 Teile. Geb. M. 4.50.

Religionsgeschichtliche Vorträge

von Prof. D. **Oscar Holtzmann** in Gießen.

Geh. M. 3.—. 1902. Geb. M. 4.—.

Das Messiasbewusstsein Jesu

und seine neueste Bestreitung

1902. von Prof. D. **Oscar Holtzmann** in Gießen. M. —.50.

Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu

von

1901. Prof. D. **Oscar Holtzmann** in Gießen. M. —.70.

Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz.

Eine historisch-dogmatische Studie

1900. von Oberlehrer Lic. **Karl Jäger** in Friedberg. M. 2.—.

Kultus- und Geschichtsreligion

(Pelagianismus und Augustinismus).

Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde

1901. von Lic. **Johannes Jüngst,** Pfarrer. M. 1.60.

Ausgewählte christliche Reden

von **Sören Kierkegaard.**

Übersetzt von Julie von Reincke.

Geh. M. 3.—. Mit einem Bilde Kierkegaards und seines Vaters. Geb. M. 4.—.

Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen

von

Sören Kierkegaard.

1. Darf ein Mensch sich für die Wahrheit töten lassen?
2. Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel.

1901. Übersetzt von Julie von Reincke. M. 1.60.

Joh. Fr. Herbart

Sein Leben und seine Philosophie

dargestellt von

Priv.-Doz. Dr. **Walter Kinkel** in Gießen.

Geh. M. 3.—. 1903. Geb. M. 4.—.

Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1889—1898)

1898. von Prof. D. **Gustav Krüger** in Gießen. M. —.60.

Wilhelm von St. Thierry

ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit

1898. von Lic. **Hermann Kutter.** M. 4.50.

Clemens Alexandrinus und das neue Testament

1897. von Lic. **Hermann Kutter.** M. 3.60.

Untersuchungen zum Buch Amos

von

1901. D. Dr. **Max Löhr,** Prof. i. Breslau. M. 2.50.

Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert

1896. von Prof. D. Karl Mirbt in Marburg. M. 1.20.

Abendstunden.

Religiöse Betrachtungen

von Prof. **Fr. G. Peabody** in Cambridge.

Deutsch von E. Mullenhoff, mit einem Vorwort von Prof. D. O. Baumgarten in Kiel.

Groß-Oktav. 1902. Geh. M. 2.50.

Antilegomena.

Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen

herausgegeben und übersetzt

1901. von Lic. Dr. **Erwin Preuschen.** M. 3.—.

Die apokryphen gnostischen Adamschriften

aus dem Armenischen übersetzt und untersucht

1900. von Lic. Dr. **Erwin Preuschen.** M. 2.50.

Palladius und Rufinus.

Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.

Texte und Untersuchungen.

1897. von Lic. Dr. **Erwin Preuschen.** M. 12.—.

Religion und Moral

Streitsätze für Theologen

1898. von Priv.-Doz. D. **Martin Rade** in Marburg. M. —.60

Konnte Jesus irren?

1896. von Prof. Dr. **Paul Schwartzkopff** in Wernigerode. M. 1.—.

Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen

von Prof. D. **Bernhard Stade** in Gießen.

Geh. M. 6.—. 1899. Geb. M. 7.25.

Die Entstehung des Volkes Israel

1899. von Prof. D. **Bernhard Stade** in Gießen. M. —.60.

The Composition and historical Value of Ezra-Nehemiah

1896. by Dr. **Charles C. Torrey** in New Haven. M. 2.40.

Amos und Hosea.

Ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion
von Prof. Dr. **J. J. P. Valeton jr.** in Utrecht.

1898. Deutsche Übersetzung von Fr. K. Echternacht. M. 3.60.

Die Bildersprache Jesu

in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens

1900. von Lic. Dr. **Heinrich Weinel,** Priv.-Doz. in Bonn. M. 1.20.

Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie

von Prof. D. **Johannes Weiss** in Marburg.

1900. Oktav. M. 3.—.

Die Flugschrift „Onus ecclesiae" (1519)

mit einem Anhang über sozial- und kirchenpolitische Prophetien

1901. von Dr. phil. **Heinrich Werner.** M. 2.—.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Bader, Turm- und Glockenbüchlein	11
Bauer, Der Apostolos der Syrer	5
Baumann, Aufbau der Amosreden	12
Budde, Das AT. und die Ausgrabungen. 2. Aufl.	12
Bugge, Die Haupt-Parabeln Jesu	5
Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken	12
Dibelius, Das Vaterunser	13
Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie	13
— Die neusten Angriffe	13
Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert	7
Eibach, Unser Volk und die Bibel	7
Gressmann, Musik und Musikinstrumente im AT.	10
Harnack, Ad., Reden und Aufsätze	1
— Das Mönchtum, 6. Aufl.	13
— Augustins Konfessionen, 3. Aufl.	13
Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult	10
Herzog, Der Begriff der Bekehrung	8
Jastrow jr., M. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Ausgabe	8
Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. 3. Aufl.	14
Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik. II. Band 1. Heft	14
Nellie, Mutter und Kind	11
Nöldeke, Die kirchliche Beerdigung der Selbstmörder	14
Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage	15
Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult. 2. Ausg.	15
Ruhl, De mortuorum iudicio	10
Sticker, Gesundheit u. Erziehung. 2. Aufl.	15.
Versuche und Vorarbeiten, religionsgeschichtliche	9
Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft	16
Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft	17

Author Harnack, Adolf.
66110. HEccl. H.
Title Reden und Aufsätze. vol. 2.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 13 07 023 9